

易学与人文

罗 炯 萧汉明 著

中国书店

北京·2003年

题辞

阐发易学的精湛思想
深研天地人三才之道

张岱年



一九九六年六月

总序一

任继愈

《易经》这部书幽微而昭著，繁富而简明。五千年间，易学思想有形无形地影响着中华民族的社会生活、政治生活以及人生哲学。

《周易》经传符号单纯（只有阴阳两个符号），文字简约（约二万四千余字），给后代诠释者留出驰骋才学的广阔天地。迄今解易之书逾数千家。近年已有光电传播媒体，今后阐释易学的各种著作势将更为丰富。

历代有真知灼见的易学研究者，从各个方面反映各时代、各阶层的重大问题。前人研究易学的成果丰富了中华民族的文化宝库。研究易学，古人有古人的重点，今人有今人的重点。今天中国人的使命是加速现代化的步伐，迎接21世纪。

在于其中蕴涵的智慧或思维方式，吸引历代学人不断追求和阐发。这套丛书的重点在于阐述其智慧，使读者从中受到教益，故定名为《易学智慧丛书》。

(2)《周易》系统典籍或历代易学，对中国传统文化的发展影响深远，涉及到自然和人文各个领域，如古人所说“易道广大，旁及天文、地理……”等，在人类文明史上独树一帜。弘扬易学智慧，不能局限于《周易》经传本身，如历代经学家所从事的注释工作；还要看到其在实际生活中所起的作用和影响。编这套丛书，着眼于从传统文化发展的角度，阐述易学智慧的特色及其价值。

(3)任何传统文化的研究，都应同当代的文明建设联系起来考量，走现代化的道路，即古为今用的道路，传统文化方能重新焕发出其生命力。编写这套丛书，亦力求体现这一精神。总之，弘扬传统应根植于现实生活之中。

(4)《周易》系统的典籍，文字古奥，义理艰深，一般读者难于领会。编写这套丛书，一方面立足于较为扎实的学术研究的基础上，对原典不能妄加解释和附会，一方面又要以较为通俗易懂，用当代学人所能接受的语言，叙述易学智慧的特征，易学文化流传的历史及其对中华文化所起的影响，行文力求深入浅出，为易学爱好者提供一入门途径。

数群众尚在愚昧迷信中不能摆脱，我们建设现代化中国的精神文明就无从谈起。我们的任务艰巨而光荣。

本丛书的不足之处，希望与读者同切磋，共同提高。

（任继愈先生现任东方国际易学研究院首席顾问，国家图书馆馆长、教授，中国哲学史学会理事长。）

总序二

朱伯崑

《周易》系统典籍，是中华优秀传统文化的重要组成部分，继承和发扬这份珍贵的遗产，是学术界的一项艰巨任务。近年来，海内外出版了多种易学著作，形成了一股周易热。关于周易文化的论述，提出许多问题，发表许多见解，众说纷纭，莫衷一是，又为易学爱好者和关心传统文化的读者带来许多困扰。有鉴于此，东方国际易学研究院的同仁，在自己研究的基础上，编写了这套丛书，参加争鸣，希望能为读者澄清一些问题，将弘扬传统文化引向较为健康的轨道。我们编写这套丛书，依据以下几条原则：

(1) 倡导以科学态度和科学方法，研究和评介周易文化，区别精华和糟粕，突出易学文化中的智慧和哲理。《周易》系统典籍，所以长期流传不息，关键

易学，作为中华民族文化遗产，也要为文化现代化而做贡献。当代新易学的任务之一是摆脱神学迷信。易学虽起源于神学迷信，其出路却在于摆脱神学迷信。凡是有生命的文化，都植根于现实生活之中，不能游离于社会之外。大到社会治乱，小到个人吉凶，都想探寻个究竟。人在世上，是听命于神，还是求助于人，争论了几千年，这两条道路都有支持者。

哲学家见到《易经》，从中悟出弥纶天地的大道理；德国莱布尼兹见到《易经》，从中启悟出数学二进制的前景；严君平学《易经》，构建玄学易学的体系；江湖术士不乏“张铁口”、“王半仙”之流，假易学之名，蛊惑愚众，欺世骗财。易学研究走什么道路，是易学研究者普遍关心的大事，每一位严肃的易学研究者负有学术导向的责任。

本丛书的撰著者多是我国近二十年来涌现的中青年易学专家，他们有系统的现代科学训练的基础，有较深厚的传统文化素养，有严肃认真的学风，易学造诣各有专攻。这部丛书集结问世，必将有益于世道人心，有助于易学健康发展，为初学者提供入门津梁，为高深造诣者申一得之见以供参考。

这套丛书的主旨，借用王充《论衡》的话——“疾虚妄”。《论衡》作于两千年前，旧迷雾被清除，新迷雾又弥漫。“疾虚妄”的任务远未完成。如果多

以上四条，是我们编写这套丛书的指导方针和要求，参加撰写的同仁，大都按这些要求努力工作。有的稿本改写多次，付出了艰巨的劳动，至于是否达到上述目的，要待广大读者的批评指正了。总之，编写这套丛书是一种尝试，旨在倡导一种学风，抛砖引玉，以便同学术界、文化界的同行，共同实现弘扬优秀传统文化的任务。

(朱伯崑先生现任东方国际易学研究院院长兼学术委员会主任，北京大学哲学系教授，中国易学与科学研究会理事长。)

内容提要

本书立足现实探讨易学智慧与人文传统。从易学与中国人文精神、易学与理想人格、易学与人伦道德、易学与经世致用等方面，发掘凝结在易学智慧中的人文意识和价值理想，揭示“人文易”中内蕴的以时代忧患意识和社会改革意识为主要内容的民族魂。具有极其典型的历史价值和重要现实意义。

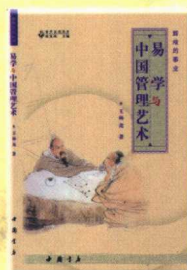
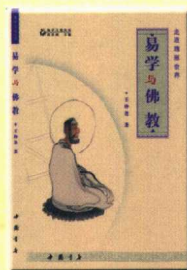
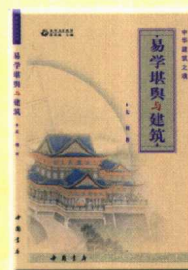
作者简介

罗炽，1940年10月生，武汉新州人。现为湖北大学人文学院哲学系教授。著有《中国哲学简史》、《方以智译传》、《中华易文化传统导论》、《易文化传统与民族思维方式》（合）、《中国德育思想史纲》（合）、《中国伦理学》（合）等，主编出版有《毛泽东诗词鉴赏辞典》、《太平经注译》、《毛泽东思想论集》、《众妙之门》（合）等。

萧汉明，1940年11月生，湖北孝感人。1968年毕业于复旦大学国际政治系本科，1982年获武汉大学哲学硕士学位。现为武汉大学人文学院哲学系教授，博士生导师。长期从事中国哲学史的教学与研究工作。个人专著有《船山易学研究》、《阴阳大化与人生》，合作专著有《医易会通精义》、《周易参同契研究》等，此外尚有与师友合编的文集多种。

封面题图：周公演易图

最新畅销书——易学文化丛书



目 录

总序一（任继愈）

总序二（朱伯崑）

《人文易与民族魂》（代序）（萧蓬父） /1

第一章 《周易》与中国人文精神

一、概论 /20

（一）文化传统界说 /20

（二）中国的易文化传统 /23

二、中国的人文精神 /33

（一）人文精神界说 /33

（二）《周易》与中国人文精神 /38

（三）儒家易学与道家易学 /58

三、“作《易》者其有忧患乎？” /64

（一）《周易》与忧患 /64

(二)《诗》、圣、贤哲的忧患之思/71

四、与天地合德，顺天休命/79

(一)天道自然，天人合一/80

(二)遵循天道，乐天知命故不忧/89

五、亨行时中，保合太和/93

(一)文明以健，中正而应，亨行时中/94

(二)保合太和/96

第二章 易学与理想人格

一、概论/104

二、天地絪縕，生生不已/107

(一)“生生之谓《易》”/108

(二)生生之谓“道”/112

(三)生生之谓仁/116

(四)“生生”之谓《易》/120

(五)“生生”之谓道/123

三、继之者善，成之者性/129

(一)“继善成性”的由来/129

(二)“继善成性”的主体意识/132

(三)继善成性与成人之道/135

四、自强不息，厚德载物/140

(一)乾道精神与理想人格/141

(二)坤道精神与理想人格/146

五、大君之宜，行中之谓/154

(一)“易为君子谋”/154

(二)“大君之宜，行中之谓”/159

第三章 易学与人伦道德

一、概论/164

二、立人之道，曰仁与义/169

(一)《易传》三才之道与仁义/169

(二)孔子以仁为本的人道观/175

(三)孟子仁、义统一的人道观/180

(四)荀况仁、义、礼统一的人道观/185

(五)黄老新道家“治之本，仁义也”/191

三、自昭明德，恐惧修省/194

(一)自昭明德/194

(二)恐惧修省/199

四、立不易方，致命遂志/203

(一)修道行德与居仁、立礼、行义/203

(二)立不易方，致命遂志/205

五、振民育德，教施无穷/210

(一)常德行，习教事/210

(二)振民育德/213

第四章 易学与经世致用

一、概论/218

二、开物成务，以为天下利/222

(一)“开物成务，以利天下”/222

(二)致用尽利/225

(三)“开物成务”与现代富强意识/232

三、革故鼎新，顺天应人/234

(一)“革故鼎新”/234

(二)“顺天应人”/240

(三)“革故鼎新”与现代改革意识/247

四、称物平施，明罚敕法/248

(一)“称物平施”的公平意识/249

(二)“明罚敕法”的法治精神/254

(三)“明罚敕法”与法治社会/260

五、备物致用，聚人以财/264

(一)“聚人以财”以“备物致用”/265

(二)“备物致用”须“聚人以财”/269

(三)“聚人以财”与现代管理/275

人文易与民族魂 (代序)

80年代中国出现的《周易》研究热潮中，象数易得以复苏，科学易乘势崛起，考古易不断开拓，易学取得了引人注目的新进展和新成果；同时，作为周易热的一股支流，占卜易也一度流行，反映了社会机遇心理的滋长。相形之下，人文易的研究反而显得薄弱。而人文易凝结在易学传统中的人文意识和价值理想，似乎应当成为易学和易学史研究的主线和灵魂。

一、《易》之为书与易学分派

《易》，既被儒门列为“六经之首”，又被道家尊为“三玄之一”，以其历史形成的理论优势和特殊地位，被赞为“大道之源”、“圣人之蕴”，成为我们民族传统文化精神和哲学智慧的主要“活水源头”。

关于《易》之为书，从《易传》起，历代相沿，

已有多种说法。如《易传》：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化……是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”（《易传·系辞上传》）又说“探賾索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之……”（《易传·系辞上传》）这些话可以理解《易》乃巫覡所用的占卜之书，不过是古代宗教巫术文化的残留。作为占卜用的“蓍龟”，被看做是“天生神物”，具有比圣人还大的权威。

但《易传》中更别有其他富于理性的说法，认为“《易》与天地准，故能弥纶天下之道”（“天下”，今本作“天地”，据陆德明《经典释文》与李鼎祚《周易集解》校改）。“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”（《易传·系辞上传》）“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”（《易传·系辞下传》）“昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（《易传·说卦传》）还说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。”（《易传·系辞下传》）这是说，《易》是圣人仰观俯察的结果，其所反映的是天地人三才之道，即自然运行与人类活动的普

遍法则，而这些法则，作为阴阳（刚柔、仁义）的交错变化，并非死板固定的，而是“变动不居”的。这里的“幽明之故”、“死生之说”、“性命之理”等，并无神秘意味，不过是对客观事物矛盾运动的朴素概括和说明。一方面，强调了这些反映天地人固有的矛盾运动的法则是客观的、普遍的，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”（《易传·系辞上传》），乃至具有不可违抗的神圣性；另一方面，更强调了《易》所揭示的“圣人之道”，乃是对这些天地人矛盾运动法则的模拟、掌握和运用，是一种“极深研几”的哲学智慧。所以说，“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。”（《易传·系辞上传》）“神而明之，存乎其人。”（《易传·系辞上传》）“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”（《贲卦·彖传》）这就充分肯定了人作为智慧主体的意义，肯定了人的自觉能动作用。人文化成的思想，成为“易道”的中心与归宿。《易传》作者如此诠释“易道”，实际上是对《易》的原始象数系统以及流为占卜书之后的卦象、筮数等，进行了哲学理性的加工，对“天地自然之易”（朱熹语）贯注以人文价值理想。遂使由《经》到《传》的“易学”，兼涵了“明于天之道”的科学理性、“察于民之故”的价值理想、“是兴神物以前民用”的占卜信仰

这三方面的内容，在不同的条件下发挥着“以通天下之志”、“以定天下之业”、“以断天下之疑”（《易传·系辞上传》）的社会作用。因此，合《经》、《传》为一体的“易学”，摆脱了原始巫术形态，容纳和体现了古先民的科学智慧、人文理想与神道意识，三者既相区别，又相联系，且互为消长，在不同历史时期与不同学术思潮相激荡而发挥其不同的文化功能。《四库总目提要》所说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，而好异者又援之以入易，故易说至繁。”实指历史上“易学”与各门学术的双向交流和互相渗透，使“易学”容纳了各种学术成果，有着繁杂的内容。所以，对于《易》之为书，殊难一语中的，所谓“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”（《易传·系辞上传》），允许见仁见智，各引一端。一部易学史，正是在今古、汉宋、各家各派聚讼纷纭的多维格局中得到发展的。

关于易学分派，初无定说，各自立论大都有一定的历史依据。先秦的“三易”、“九筮”之说已不传。从西汉起，有传《易》的专门之学。初，诸家皆祖田何，得立学官。孟喜、京房吸取当时天文、历法等科学成果所阐发的“卦气”说，影响深远。民间还有费

直传古文易，专以《易传》解经，既长筮占，又颇重义理。同时，司马谈、《淮南子》作者、严君平、扬雄等，又多援道家言解《易》，尤重义理；而扬雄撰《太玄》，又颇受孟、京一派易学的影响。到东汉，谶纬思潮中神学与科学并存，促使郑玄、荀爽、虞翻、魏伯阳等均重视并发挥了《易》象数学的成果；惟有王肃解《易》，独重义理，排斥象数，成为王弼易学的先驱。足见汉代易学，并非全主象数；且《易》象数学中，也派别各异，精糟可分。如京房易学中有些内容，以其与当时天文、历候等科学成果相联系而形成的象数思维模式，有其合理成分，对当时和以后的哲学和科学思想的发展，都产生过积极的影响。故将历史上的易学流派，粗分为象数与义理两大派，自无不可，但尚需进一步规定。李鼎祚在《周易集解·序》中曾认为：“自卜商入室，亲授微言，传注百家，绵历千古，虽竟有穿凿，犹未测渊深。”他举出郑玄、王弼为代表，指斥：“惟王、郑相沿，颇行于代，郑则多参天象，王乃诠释人事，且《易》之为道，岂偏滞于天、人者哉？”李鼎祚似乎把唐以前的易学又区分为“天象易”与“人事易”，虽不准，亦有据，且试图超越两派的“偏滞”。宋代易学有新发展，范仲淹、胡瑗、程颐、张载等吞吐佛老，回归《易》、《庸》、使之哲理化，把天道与人事统一起来，推进了

《易》义理学的发展。而陈抟、刘牧等则提倡《河图》、《洛书》之学，提出“先天易”与“后天易”的划分；周敦颐、邵雍进而发挥传统的《易》象数学中的哲理与数理；朱熹、蔡元定等继之对陈抟的先天易图认真研究，并溯源于《周易参同契》，使《易》象数学中的一些智慧成果得以流传下来并得到一定的理性疏解。这样历史地形成一个条件，易学中象数学和义理学有可能达到一种新的综合，在此基础上孕育着新的易学分派。如王夫之在 17 世纪中国的特定历史条件下，总结、继承了宋代易学的诸方面成就，既深刻批判了传统的《易》象数学中某些神秘主义和形式主义；又同时重视《易图》的研究，强调象数学与义理学在新易学体系中的统一，在“易为君子谋”的义理前提下不废占易，认为“学易”与“占易”可以并存（王夫之《周易内传发例》）。王夫之在“学易”方面的重大贡献，在于全面而系统地发挥了《易》义理学中的“人文化成”思想，利用传统易学的范畴和理论框架，展开了他的具有早期启蒙性质的人文哲学体系。王夫之的“尊生”、“主动”、“贞生死以尽人道”的易学思想，可说是走出中世纪的近代“人文易”的雏形。与之同时代的方以智父子，以数衍易，医易会通，从“质测即藏通几”，“立象极数，总谓践形”的观点出发，把律历、象数、医药、占候等都看做是

“圣人通神明，类万物，藏之于《易》”的“物理”、“数理”（方以智《通雅·自序》）；其“核物究理”、“深求其故”的易学思想，也可说是走出中世纪的近代“科学易”的先声。

二、“科学易”与“人文易”

“科学易”与“人文易”，可说是相对峙而形成的名称。用“科学易”与“人文易”来划分易学流派，似乎有其现实的客观依据。“科学易”与“人文易”，虽也有其历史渊源，但就其思想内容和研究方法的特征而言，都属于近现代的易学流派，对于传统的易学诸流派都有所扬弃和超越。

“科学易”被有的同志界说为“现代易的别名”，或“现代易学新流派”，但也可以更具体地表述为对于《易》象、数、图中的数理、物理等给以现代科学的透视和诠释，从而使一些曾被神秘化了的图式、数列及原理，得到一定的科学化的说明；这样被现代科学眼光照亮和说明了的易学中的某些象数模式和推理方法，还可以反过来应用于现代科学研究的某些领域，并得到一定的验证。在中国，古老的易学及其象数思维模式与西方传入的新兴质测之学相结合，在17世纪就开始了。当时涌现的具有典型意义的桐城方氏易学学派，可以说是“科学易”的早期形态。方

以曾自觉地意识到，他以易学为根基的自然哲学体系的建立，是“因邵、蔡为嚆矢，征《河》、《洛》之通符”，“借泰西为剡子，申禹、周之矩积”（方以智《物理小识·编录缘起》），即是说，一方面继承邵雍、蔡元定等所提倡的象数图书之学的易学原理，另一方面引进西方新兴质测之学，并借以发扬祖国科学思想的优秀传统。这正是“科学易”的基本思想特征。18世纪，戴震、焦循等沿着这一思路，继续推进“科学易”的发展。此后，中国文化的近代化的正常历程被打断。我们民族在深重的苦难中步入近代。人们迫于救亡图存的政治形势，忙于日新月异的西方引进，来不及去清理易学遗产，“科学易”的研究濒于中断，而在西方，从莱布尼兹到爱因斯坦、玻尔、李约瑟等，把中国易学中某些象数结构纳入现代科学的语境和视野，对“科学易”不断地有所探测。在20世纪中西文化的汇聚、交融中，一些学有专精的自然科学家，转向传统易学与科学思想遗产的研究而时有新的创获；80年代伴随改革开放而兴起的文化研究热潮中，由于《易》象、数、图中数理、物理、生理以及哲理的被重视，由于多学科交叉研究方法的被应用，由于东西方学术思想某些层面的重新被整合，“科学易”的研究得到长足的进展，并有方兴未艾之势，成为当代易学的一项特殊成就。

当然，“科学易”的研究有一个理论和方法的导向问题。首先，在理论原则上，应当承认《易》之为书的原始形态，虽是人类智慧创造的一株奇葩，但毕竟是古老中华文化发蒙时期的产物。它本身必然是在科学思维的萌芽中充斥着宗教巫术的迷信，即使经过晚周时期《易传》作者们的哲学加工，改变着其中科学思维、人文意识与神物迷信的关系比重，但仍然是原始科学与神物迷信的某种结合。因而，“科学易”作为现代形态的知识体系，必须将这种固有科学与迷信的结合加以剥离，必须将传统易学中某些固有的神秘性（各种拜物教意识、神物迷信等等）加以扬弃。这是十分繁难的任务。因为历史地把握科学与迷信二者的区别和联系，了解二者既互相对立、排斥，又互相寄生、转化的机制，以及二者能够共生或实现转化的思想文化条件和社会经济根源，并非易事；且在实验科学所凭依的工具理性范围内得不到解决。其次，在文化心态上，应当看到鸦片战争以来的民族大苦难和中西古今文化的激烈冲突，在人们思想上曾造成各种困惑和畸变心理。诸如，面对西方科技新成就，希望“古已有之”的“西学中源”说，幻想“移花接木”的“中体西用”说，都是曾经流行过的思想范式，并在中国文化走向近代化的历程中一再把人们引向歧途。显然，“科学易”的研究，应当避免再陷入

这样的思想范式及其种种变形，应当跳出中西文化观中的“西方中心”、“华夏优越”、或“浮浅认同”、或“笼统立异”、或“拉杂比附”等等误区，而在传统易学与现代科学之间发现真正的历史结合点，从中国“科学易”三百年来具体的历史发展中去总结经验教训，提炼研究方法，开拓未来的前景。

这一未来前景的一个重要方面，就是“科学易”与“人文易”必须相辅而行，成为易学研究中互补的两个主流学派。

与“科学易”相并列的“人文易”，也属现代易学的新流派，而又有其深远的历史渊源。《易传》作者以其对易道的深刻理解，明确意识到“天道”与“人道”、“天文”与“人文”的联系和区别，而强调“人道”、“人文”的意义。《贲卦·彖传》指出：“[刚柔交错]（今本夺此四字，据孔颖达《正义》补），天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“刚柔交错”所展示的“天文”，是人们的工具理性所掌握的自然知识，属“科学易”所探究的内容；而人按一定的社会需要和价值理想去“观天文，察时变”，这一实践活动的意义已属于“人文易”的研究范围；至于作为人类文明的标志，“观乎人文，以化成天下”，更是“易道”的主旨而构成“人文易”的主要内容。足见“人文易”在易

学体系中有其优越的地位。“人文易”所注视的是《易》象、数、图和义理中内蕴的人文精神。它研究的不是蓍数而是“蓍之德”，不是卦象而是“卦之德”，不是爻变而是“爻之义”，是“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患”（《易传·系辞上传》）的价值理想。所以，“人文易”并非对传统的晋易、宋易中的义理内容的简单继续，而是对传统易学中“象数”和“义理”的双向扬弃和新的整合。“人文易”的新整合，并非一蹴而就，而是一个历史过程，反映着永恒跳动的时代脉搏。作为走出中世纪的人文意识觉醒的反映，近代“人文易”的发展，也已有三百多年的历史。王夫之以他的易学体系，“其明有、尊生、主动等大义，是为近代思想开一路向”^①，为近代“人文易”奠定了理论根基。此后，许多论者继续开拓。或以“体用不二”、“翕辟成变”、“生生不已、自强不息”、“不为物化”的“人道之尊”等，来阐扬“大易”的“意蕴”；或据《乾》、《坤》两卦的“象辞”：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，来论证中华传统文化中源于“易道”的民族精神。这些先行者的研究与发掘，推进了“人文易”的发展，也启迪着后继者的继续开拓。

① 熊十力《十力语要·读经示要》，1947年湖北印本。

三、“人文易”内蕴之民族魂

“人文易”的内容极为丰富，可以从不同的视角去加以考察。如果就“人文易”中的价值理想内蕴于民族文化深层中长期塑造而成的精神因素而言，可称作民族文化之魂的，至少有以下几个层面，昭然可述：

（一）时代忧患意识

忧患意识，是中华传统文化中一个特有的道德价值概念，标志着一种根源于高度历史自觉的社会责任感和敢于正视承担人间忧患的悲悯情怀。这样一种人文价值理想或精神境界，最早、最鲜明、也最集中地体现在《周易》之中。《易传》作者对于《易》的产生并未作神秘化的夸张，相反地，把“《易》之兴也”平实地归结为在特定的艰危处境中人的忧患意识的产物。“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”《易传·系辞下传》进一步再具体化，作《易》的时代环境，乃是殷、周之际的政治变革，“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”（《易传·系辞下传》）作《易》者（周初统治集团，即文王、周公等）的忧患，就在于“小邦周”要战胜和取代“大国殷”所面对的重重困难和艰危处境，文王因之而被囚于羑里，周公等更面临各

种矛盾而怀着无穷忧虑，谨慎自持，始得以转危为安。《易传》作者在肯定了作《易》者的忧患之后，又从总体上论断《周易》一书：“是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。”（《易传·系辞下传》）整个“易道”所凸显的，正是“乾乾夕惕”、“居安思危”、“外内使惧”、“困穷而通”的忧患意识；并强调地指出：天道虽“鼓万物而不与圣人同忧”，而圣人必须“吉凶与民同患”（《易传·系辞上传》）、“明于忧患与故”（《易传·系辞下传》）。

“吉凶与民同患”、“明于忧患与故”，是《易传》阐发忧患意识所提出的极为光辉的命题。所谓时代忧患，远非个人祸福，而是一种洞察时艰、深体民瘼的群体意识，不仅要求“与民同患”，而且要求深知忧患的本质及其根源，旨在为消除群体忧患而“鞠躬尽瘁，死而后已”。不同的时代有不同的群体忧患。“人文易”中这一深蕴的“吉凶与民同患”的忧患意识，在传统文化中产生了巨大的影响。历代献身正义事业的志士仁人，先进思潮的号角和旗手，往往也是时代忧患意识的承担者。“先天下之忧而忧”，忧道、忧时、忧国、忧民，总是怀着“殷忧启圣，多难兴邦”、“生于忧患，死于安乐”的信念，不畏艰难困苦，奋斗不息。

这种忧患意识，具有深沉的历史感，又具有强烈的现实感。它区别于印度佛教的悲愿思想，也不同于西方美学的悲剧意识，而是中华传统文化所特有的人文精神，是我们民族经受各种苦难而仍然得以发展的内在动力，是“人文易”中跳动着的最值得珍视的民族魂。

（二）社会改革意识

客观的自然和社会的变革不可违阻，而反映为主观上的改革意识特别是社会改革意识，却需要自觉树立。《周易》本是讲“变易”的书，六十四卦的卦序序列，即含有不断变革、永无止境的意蕴；而其中专立一个《革》卦，更是集中地自觉树立一种社会改革意识。“天地革而四时成。汤武革命……革之时，大矣哉！”（《革卦·彖传》）《易传》作者把社会变革——“革，去故也；鼎，取新也。”（《易传·杂卦传》），“穷则变，变则通”（《易传·系辞下传》），视为客观必然规律，但适应客观规律，怎样实行变革或改革，则必须创造条件，注意过程，掌握时机，做到措施适当，“应乎天而顺乎人”，而关键在于取得民众的信任。

整个《革》卦的卦爻辞，经过《易传》作者的理论加工，展示为一种从汤、武革命等社会改革实践中总结出的严肃而慎重的社会改革思想，富有深意。首先，认定某项社会改革，必经一个过程，取得民众对

改革的信任（“已日乃孚，革而信之”），才能顺利成功（“文明以说，大亨以正”）。其次，强调改革过程的开始，切忌轻举妄动，“不可以有为”。经过一段时间，可以开始发动，但也需要“革言三就”，反复宣传，直到取得民众对改革的信任，“有孚，改命吉”。再次，指出到了改革时机成熟，“大人虎变，其文炳也”，再到改革初成，正当“君子豹变，小人革面”之时，又不宜多有举动，“征凶，居贞吉”，力求稳定一段以巩固改革的成果。《革》卦内蕴的社会改革意识，既强调“革之时，大矣哉！”“革而当，其悔乃亡”；又充分注意到在改革过程中“有孚”、“乃孚”即争取民心对改革的信任的极端重要性。如果郑重总结历史上某些改革失败的教训，《革》卦所展示的改革理想模式，不是值得咀嚼么？

（三）德、业日新意识

《易传·乾、坤文言》及《易传·系辞传》关于人文化成思想的大量论述中，把“德”和“业”作为对举的范畴，认定“易道”所追求的人文价值的最高理想，就是“盛德”和“大业”。“盛德、大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”又说：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”（《易传·系辞上传》）《易》的思想特点，首先是德、业并举，正如整个六十四卦体系是“乾坤并建”

一样,《易传·系辞上传》开宗明义即由“乾以易知,坤以简能”推衍开,“易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业”。(《易传·系辞上传》)“德”和“业”,成为人类“可久”、“可大”的追求目标,“德”是内在的道德修养,“业”是外在的功业创建,前属内圣,后属外王,两者不可偏废,必须互相结合。而《易传》的人文思想更偏重于以德创业,以德守业。由六十四卦卦象引出的《大象辞》,强调的是“君子以果行育德”、“以振民育德”、“以反身修德”、“多识前言往行,以畜其德”(《蒙卦、蛊卦、蹇卦、大畜卦》的《象传》)等,充分表现了这一倾向。

其次,《易传》从“天地之大德曰生”,“生生之谓易”的大原则出发,提出了德业日新思想,“富有之谓大业,日新之谓盛德”(《易传·系辞上传》)。“富有”也有赖于“日新”。不断地开拓创新,不断地推陈出新,是最高的品德。无论事业的创建,人格的修养,皆是如此。尊生、主动、尚变、日新,是“人文易”的哲学核心。张载、王夫之、谭嗣同、熊十力,对此均有慧命相续的深刻阐明。

(四) 文化包容意识

“《易》之为书,广大悉备”,就在兼三才之道,把“天道”与“人道”、“天文”与“人文”贯通起来

考察，依据“天道”来阐述“人道”，参照“天文”来观察“人文”，因而形成“人文易”中的文化包容意识。其主要思想特征是：尚杂、兼两与主和。

首先，《易》把人类文明、文化的原生形态和基本构成，规定为“物相杂，故曰文”（《易传·系辞下传》）；“龙战于野，其血玄黄”所构成的“天地之杂”（《坤卦·文言传》），正是“文”的发端。尚杂，是人类文化创造的根本特征。

其次，“兼三才而两之”（《易传·说卦传》），“一阴一阳之谓道”（《易传·系辞上传》），是“易道”的思维模式。借以考察人文现象，也就承认各种矛盾的对立统一。“一阖一辟之谓变”，“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文”（《易传·系辞上传》）。兼两，是考察文化现象变化动向的致思途径。

再次，“易道”用以考察人文化成的基本文化心态，是主和。“乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”（《乾卦·彖传》）这个“和”范畴，经过史伯、晏婴、孔子等的琢磨，“和实生物，同则不继”，“以它平它之谓和”，旨在反对专同，而是能够容纳杂多和对立的更高层次的范畴，成为文化包容意识的理论支柱。

基于尚杂、兼两、主和的文化观及文化史观，明确认定“天下同归而殊途，一致而百虑”（《易传·系辞下

传》),是人文发展的客观自然进程,只有“学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之”(《乾卦·文言传》),才有可能察异观同,求其会通,在杂多中求得统一,在矛盾中观其融通。这是人文化成的必由之路。司马谈论“六家要旨”(《史记·太史公自序》),黄宗羲提倡“殊途百虑之学”(黄宗羲《明儒学案·序》),王夫之做出“杂以成纯”、“异以贞同”的哲学概括(王夫之《周易外传》:《杂卦传》、《未济传》),都是“人文易”中文化包容意识的继承和发挥,“含弘光大”,至今具有生命力。

以上仅从“时代忧患意识”、“社会改革意识”、“德业日新意识”、“文化包容意识”四个侧面,对“人文易”的内蕴,管窥蠡测,聊举一隅,已足以证明“人文易”确有丰富内容,值得认真发掘。

第一章

《周易》与中国 人 文 精 神

在人类文明的缤纷世界中，以华夏民族为主体的中华民族，以她特有的文化魅力，掀开多层神秘的面纱，展示了自己的雄奇与美妙。正是这种魅力，征服了过去，捍卫了自身，开拓着未来，铸造了她的辉煌历史。当我们寻绎这种力量的根源时，发现她原来是古老东方这块沃土和特殊的生态环境孕育出来的《易》文化。

正是《周易》以及源远流长的易学，奠定和造就了中国的人文精神。

一、概 论

(一) 文化传统界说

文化传统，顾名思义，就是文化的承传系统。不同的国家、民族，都有区别于他民族以保持自身特色的文化系统。传统伴随着人类的文化流动而诞生，也伴随着人类文化活动的进展而形成、巩固和发展。首先，传统是某种文化的积淀。它是亘古以来人们在为生存和发展的生活和生产实践中依据自身的实践水平和认识水平而获得的文化成果的积淀。日积月累，延绵承传，以至成为人们习惯遵循的意识和行为规范，这便是传统。传统具有一种承前启后的相对稳定性特征。其次，传统是一种多元复合的价值体系。传统不是单一的。从其构成来讲，这是不同民族、部落文化成果的复合，呈源分流一之势；一旦形成传统，它又多向辐射，呈源一流分之势。它是一个包容万有的体系。文化传统之积淀，反映了先民们以各自的利益为标尺对传统文化包括域外文化所进行的一种价值判断和选择，它是一种经过否定以后而保留下来的肯定。这种链式的积淀，实际是一个人类文明同步发展的文

化价值体系。再次，传统又是一个动态的发展过程。人类的文化活动，遵循着由低级到高级、由简单到复杂这一普遍规律。人类的文化发展与前进的轨迹，也就是影响人类生存与发展的本质的必然联系，就是传统。发展是对立面的统一和斗争。没有扬弃和保留就没有更新，也就没有传统。所以传统又是活的，而不是死的、僵化的，它既属于过去，也属于现代。它是一个充满活力的辩证的否定过程，是联系一个民族由过去走向未来的纽带，在中国的《易》文化中，称作“日新”、“生生”不已。正如黑格尔所说的：“传统并不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，犹如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大。”^①也就是说，随着历史的推移，传统的内涵愈加丰富。最后，传统还是正面和负面辩证统一的有机复合体。此所谓“有机复合”，既是说正面和负面同时存在于对方之中，又是说正面和负面的内容不是固定不变的。由于阶级利益和时空条件的变化，曾经是正面的东西，也许成了负面，反之亦然。所以传统总是具体的。它既是绝对的，同时又是相对的。这就给我们正确地反思传统、评价传统，提出了历史唯物论和历史

① 黑格尔《哲学史讲演录导言》，《哲学史讲演录》第1卷，第8页。

辩证法的高要求。

文化传统是人创造的。人就生活在自己创造的文化之中，不能自外于传统，简单地把传统当作认识对象去裁量取舍。人在创造传统或传统形成的过程中，同时又自觉不自觉地接受传统的制约和塑造，这是传统的反作用。人是很难超越于传统之上去抽象地对传统进行精华和糟粕的定性分析的。所以，传统是流，不是源。传统的最终源泉，是人类亘古以来的生产劳动和生活实践。正因为文化传统是人们通过生产劳动和生活实践形成的认识积累，而且是根据人自身的功利目标为尺度的一种价值选择，所以，传统作为一种矛盾统一体，其正面的优秀传统总是居于主导的方面，其负面的不好的传统则总是居于非主导方面。换言之，文化传统从整体上看，总是优秀的。这是不同民族、国家的文化传统的共性。

文化传统总是具体的，只有具体的民族文化传统，没有超民族的一般的文化传统。民族文化传统也就是指某个民族在特定的生态环境、特定的生产方式下，认识和改造客观世界的物质活动中逐渐形成的最能反映该民族本质的文化传统。不同民族的文化传统存在着共性的东西，但主要的是具有民族个性、特色的东西。所以民族文化传统又是一个民族区别于他民族的重要标志。

(二) 中国的易文化传统

《易》缘起于先民们的征兆迷信。在人类远古的原始社会后期，从他们意识到自己的独立存在的时候开始，由于生计问题而发生的各种遭际，便成了他们思考和猜测的问题。在他们还不能把握自己的命运时，命运中出现的各种偶然遭际便被当作必然性而在观念中固定下来。于是自然崇拜产生了，与之相应的巫术迷信活动也产生了，这就是人类的巫史文化时期。《易》所标举的天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种自然现象，实际上是我们的先民早先迷信和崇拜的神物。先民们在思考和猜测“神”人之间的关系时所采取的手段是术数，其主要内容是卜和筮。前者用龟甲，后者用蓍草。我们可以说，作为一种巫史文化的卜筮活动，导源于先民们预知“神”（自然神或者称作“天”）人关系以趋吉避凶的功利心态。清代学者纪昀在《四库全书总目提要·易类小序》中说：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也。

这是讲有了六经以后的事。但原先的卜筮活动就是“易”，筮法就是“易”法。“易”是象形字。“日

往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。这是战国时《易传》的编撰者对“易”的解释。汉人许慎在《说文解字》中引“古秘书”说：“日月为易，象阴阳也。”至明清之际的著名考据家方以智仍持这种观点。（参见《通雅》卷十二《天文》“阴阳”）“易”的本义就是变易。先有了“易”这种占筮活动和方法，积之既久，便有了《周易》这本书。

“易”以数起，八卦所象征的八种自然现象，都是由极简单的奇数（一）和偶数（--）错综排列组合而成的。今人汪宁生通过对我国西南地区少数民族尚存的类似古代筮法的“数卜法”类推“易”之八卦起源，以为八卦源于数字卦^①。譬如四川凉山彝族有一种叫“雷夫孜”的占卜法。巫师（俗称“毕摩”）行筮时，先取来一束细竹签或菁草握于左手，然后右手随意分去一小部分，再看左手所余部分是奇数还是偶数，刻画下来，如是者三次，即可得三个数字，巫师就根据这三个数字的奇偶排列来预测吉凶行止。这种数卜，只有八种不相重复的排列组合状况，即：

≡≡（偶偶偶） ≡（奇奇奇） ≡（偶奇奇）
≡≡（偶偶偶）
≡≡（奇偶偶） ≡（奇奇偶） ≡（偶奇

^① 参见汪宁生《八卦起源》，载《考古》1976年第4期。

偶) ䷖ (奇偶奇)

这正是八个单卦的卦象。张政烺、徐锡台、楼宇栋更从周原等地出土的卜甲论定八卦之重卦卦画也是以数字为符号的。^① 索诸历史文献如：

龟，象也。筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。（《左传·僖公十五年》）

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。（《易传·系辞上传》）

自伏羲画八卦，由数起。（《汉书·律历志》）

上述都说明易卦原于数字卦。“易”之“一”、“--”，作为一种符号，后来又被赋予了阴与阳的意义。所以《易传·说卦传》有“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”的说法。“易”之卦象，是数与理的统一。就数而言，是奇数与偶数；就理而言，是阴气与阳气。以此为原点，衍生了尔后绵长的易文化传统中的易学象数学派和义理学派。

关于八卦易法的创作者，《易传·系辞下传》说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，

^① 参《西周卦画试说》，载《中国哲学》第三辑，生活·读书·新知三联书店，1980年8月。

远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

包牺（一作伏羲）氏是传说中的我国原始氏族社会时期居住在荆楚地区的苗蛮氏族集团一个部落的首领（一说为崇拜龙图腾的氏族的祖先）。他作为中华始祖的精神象征，其创作的八卦（现在尚无确凿史料否认史有其人以及他曾创作过八卦），乃是通过观天察地和对人自身以及周围运动变化的物质世界的观察取象而制成的。可见八卦易是我们的先民们有自己的文明史以来的实践活动的思想成果，是他们智慧的结晶。关于八卦易的功能，《易传·系辞上传》有过概括：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。”四种用途，归结为卜问，用以“通神明之德，类万物之情”（《易传·系辞下传》），从而指导人们日常的言语行为，预测行事的吉凶祸福。当八卦被神职人员分别赋予指物性含义，并进而重叠为六十四卦，系上卦名和卦爻辞以后，这便有了《易》。汉人说：“三王不同龟，四夷各异卜。”（《史记·太史公自序》）又说：“（太卜）掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”（《周礼·春官·宗伯》）相传《连山》为夏易，

《归藏》为周易，迄今不得见。但从近年来各地考古发掘出的《易》简与帛书看，今本《周易》之卦序和卦名、卦爻辞都有不同程度的差异。这说明卜筮这种迷信活动，不仅由来已久，而且经过了一个漫长的衍化过程，亦即不断地筛选和模式化的过程。甚至可以说，《周易》是在《连山》易和《归藏》易等其他杂筮之书的改造和融会的基础上整理而成的。《周礼·春官·大卜》说：“凡卜筮，既事，则系币，以比其命。岁终则计其占之中否。”《周易》卦爻辞所用之事，大抵是从占问记录中选用的灵验的典型事例，用以说明它的权威性。所以说，它是古代卜筮之官在三代以来积累起来的丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部预测吉凶的法典。《易传·系辞下传》说：“《易》之兴也，其于中古乎……其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”从《易》之卦爻辞所反映的史实看，大约在西周成康时代便有了编定的初本。又据《左传·庄公二十二年》（前 672）“周史有以《周易》见陈侯者”的记载，说明《周易》之定本通行，当在春秋初年，其下限不会晚于公元前 672 年。

作为文化传统的原典，通行本《周易》已经不是原始的占筮记录，而是以占筮吉凶为主要功能，同时又贯穿了它的编纂者们的世界观和方法论原则的经验性总结。首先，六十四卦无一重复，其排列有序不

紊，卦象取事寓理，均能自圆其说，不相悖谬。其次，六十四卦之间，存在着一定的排列组合的变化规律，表现了它的作者们力图从整体上去把握易卦爻变的思想。再次，易卦的卦辞和爻辞各卦自成子系统，除占断辞（兆辞）外，各爻之间多呈现出明显的连属关系，卦与卦之间，卦名与卦辞也有一定联系，在卦象和占断上也可看出作者的功利观、矛盾观和变化观。所以，我们说，《周易》是先民们站在自己的实践水平上，直观地、经验地反映世界和人类实践，又经过占卜师改造制作的认识成果，是他们对天地万物及其与人之间的因果关系的一种最高的、笼统而模糊的抽象。尽管它失之于朦胧、神秘的猜测，但毕竟是一种把握世界因果联系的方式。体现了科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。惟其如此，它才被学者们理解为只有用符号表示出来的公式而没有数目字的“宇宙代数学”，成为孕育中华民族特有文化素质的重要的中间环节。

正是《周易》这部近五千言的卜筮之书，蕴涵了中华民族尔后各种世界观的萌芽。作为时代精神的精华和民族文化传统的精髓的中国哲学思维，正是在神职人员用极简单的“--”“—”符号构筑的阴阳、象数交与为体的系统中循环变化，通过一代代思想家的革故鼎新的努力而获得新生和发展的。

诚如朱熹所言：“《易》本为卜筮而作。”（《朱子语类》卷六十六）但作为卜筮之书的《易》，却通过莫明其妙的卜筮形式与经验的事例相结合，在表明自己功利主义心态的同时，也表达了对周围世界以及人与周围世界的关系的思考，包含了丰富的哲理因素，这正是它得以不朽的内在根据。首先是对世界本质的思考，其次是对世界存在方式的思考，第三是对人与自然的关系的思考。这些思考的根本意义在于一开始就用泛神崇拜否认了上帝创造世界的特创论，开启了中国优秀的无神论传统、辩证法传统和天人合一的文化传统。

此外，八卦“易”之卦画符号，推进了我国古代观念形态的文化的形成和文字的产生和发展。《周易》卦象和爻象相合的歌诗化的卦爻辞，推进了具有中国特色的传统诗歌艺术的形成和发展。《周易》之卦象的有序排列和爻变的规律性，推进了传统的审美意识的形成和发展。《周易》之卦、爻辞所选用的掌故、天文、人事、气功、民俗等事例以及所表达的伦理道德，是非义利，价值观念等等，这一切对于民族文化传统的形成，无疑起了重要的文化要素和文化心理的积淀作用。可以说，直到今天，我国文化传统中那些已经死亡了的和存活着的，人文的和自然的，科学的和宗教的，正面的和负面的东西，都可以在《周易》

中找到它的身影。无怪人们今天面对人类所取得的一切文化成就时，常常流露出一种“古已有之”的自豪心态。这正好说明，文化传统不是一个超稳定系统，而是一个相对稳定的发展过程。一方面，它在不断否定中更新着自己，所以今天的毕竟不是昨天的；另一方面，它又在不断否定中保存着自己，所以今天的必然又保留着昨天的痕迹，所谓“亡焉，有不亡者存”。这正是《周易》问世以来，由《易传》滥其觚，由秦汉至于明清、至于现代，说《易》之书汗牛充栋、代有所隆，大有“学不究《易》，不足以谓之学”的奥秘。而这又形成了中国传统文化传统中的注经传统。

公元前 213 年，秦始皇采纳丞相李斯建议，下令焚毁私家所藏《诗》、《书》、百家语和《秦纪》以外之各国史书。《周易》被作为卜筮之书，与医药、种树之书一起幸免于火。这说明《周易》原非儒家经典。入汉以后，随着儒学的发展，《周易》被列为儒家群经之首，这与当时儒学受到尊崇的背景是分不开的。比如《易纬》的出现便是一个典型的说明。不仅如此，汉代黄老道家和其后的道教以及兵、医、阴阳方技之家也都引《周易》以为据。这就使《周易》远远超出于一般儒经之上而取得了公认的地位。实际上，由于它的包容性，也同时取得了众流之源的地位。关于《易》的丰富内涵，诚如《易传》所说：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。（《易传·系辞下传》）

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。

夫《易》，广矣大矣！以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。（《易传·系辞下传》）

这都是说《周易》有着极大的包容性。就空间言，范围天地，自人身以至于天地万物乃至无限广袤的空间，《易》道无所不在；就时间言，通乎昼夜，存在于一切事物的变化过程，原始反终，无限循环；就功能言，自人类社会及其周围世界的一切变化，诸如治乱兴衰、死生穷达、立身待物、天文地理、往来屈伸、幽明神鬼等等，尽在《周易》的阴阳消长之中。《易》道是放之四海而皆准的。因此，“《易》之为书也不可远。”（《易传·系辞下传》）《易传》的这种结论，历两千余年而未能改。例如前引之《四库全书

总目提要·易类小序》说：

《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法；汉儒言象数，去古未远也；一变而为京（房）、焦（贲），入于机祥；再变而为陈（抟）、邵（雍），务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄；一变而胡瑗、程子（颐），始阐儒理；再变而李光地、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端，此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。

这里表达了两层意思：其一是说《易》学发展的曲折性和复杂性。自春秋以来，对同一部《周易》，由于神职人员和学者们的社会经历、阶级和学派立场、知识结构、价值观念以及文化层次的不同，所采取的视角不同，所形成的结论自然也不相同，于是便有象数、机祥、义理、史事各派的相互攻驳，其间不乏牵强附会者。自然，攻辩中易学也得到了发展。其二是重申《易传》关于“易道广大，无所不包”的观点。《易传》和纪昀的看法固然未便尽当，但它却说明了一件事实：中国几千年的学术以至于大文化，少有离开《易》者。可以说，在中国的古文献中，再没

有其他任何一部书超过了《周易》在民族文化心理中的热度。《周易》自问世之日起，便成了当时人们处理日常行事以至国家大事的准则。这一点，《左传》、《国语》等文献中的例证很多。战国后期，《易传》问世。由于《易传》的探颐发隐，使《周易》在文化中的地位得到了明确。《易传》本非一家一人一时之作，其在发挥《易》义的时候，一方面继承了卜筮的形式，同时又改造了它的内容，表达了对天道规律、人事、阶级关系以及鬼神观念的新见解。另一方面，它又站在道家的立场吸收和改造了儒家的政治伦理和哲学和道家的基本思想，将儒、道以至其他诸家之间的矛盾，努力地统一于《易》道之中，反映了战国后期一统形势大背景中传统文化的趋同性，同时也反映了《周易》在儒、道、阴阳、兵、医、方技诸流派中共同的文化价值。

二、中国的人文精神

（一）人文精神界说

人文精神，率指人类的文化精神。一般以为，“人文”范畴起源于14世纪欧洲的资产阶级文艺复兴

时期，是文艺复兴文化的基本范畴。当时的人文主义思潮，针对以基督教神学为中心的封建文化，热衷于发掘古希腊、罗马的文化遗产，对其语言文字、自然科学和哲学进行研究，提倡一种以人和自然为研究对象的非神学的世俗文化。人文主义反对中世纪扬神抑人的观点，反对神学禁欲主义和所谓“来世”观念，反对封建等级束缚，反对教会的经院哲学和蒙昧主义等，而重视人的价值，强调人的高贵，赞美人的力量，颂扬人的特性和理想，提倡尊重人的独立人格，发展人的事业，满足人的欲求，认为人是生来平等的，肯定个人的品德、才能和努力对于社会发展的重要作用。因而具有一种鲜明的资产阶级启蒙性质。当时的人文主义学者借用拉丁文 humanities（人文学）来界定这种学说。人文学的产生，意味着一种以世俗的人为中心，提倡人性或人道的新的世界观、价值观开始取代宗教神学的旧世界观、价值观。因此，人文精神又可以称以人间的世俗现象为中心和衡量取舍尺度的批判神学中心的精神。事实上，这种启蒙意义的人文，乃是翻译时对《易传》“人文”概念的借用。《易传·贲卦·彖传》说：

（刚柔交错），天文也；文明以止，人文也。

观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

“人文”是相对“天文”而言。天之文表现为阴

阳、刚柔，一雨一霁，一温一凉，交轮代错，此是自然（天）之饰，体现了天之美德；而人之文则应是天德的世俗化，体现为礼法仪则等人伦，行其所当行，止其所当止，相互制约、补充和依存，此是人之饰，体现了人之美德。所以观天之文，把握自然界寒暑、阴晴、昼夜变化的规律性，以审时度变，节宣政令；观人之文，效法天地自然之道，化性起伪，以成就天下人的美德。此是“人文”的本来意义。毋宁说，人文精神乃是一种体认和效法天地之道，以礼义仪法去教化和规范社会的人及其行为，化性成俗，改造和美化社会的一种道德精神。

人文精神尤其强调人在对天道认识的基础上，充分发挥自身的主观能动性，对进退、存亡、死生、荣辱做出正确的价值判断，从而进行取舍和追求，以美化人的生活，实现人的价值，因而它与“神文”是相矛盾的，所谓“舍诸天运而征乎人文”。（《后汉书·公孙传》）但是，它与自然意义上的天文是相依存的。

人文精神有其特有的形成背景和历史渊源，正是这种不同的生成资源，形成了不同国家和民族不同的人文精神。从这个意义讲，人文精神，应该说也就是民族文化精神。这种精神，是在特定的地缘、气候、语言、风俗习惯以及政治、经济等社会生活中长期积淀而形成的。它一经形成，又具有相对稳定性和独立

性，对该民族的经济、政治、文化、风俗等方面发生重大影响。一个民族不同时代的精神风貌都是该民族精神的体现，而人文精神则是蕴涵于不同时代精神之中又超越于其上同时又处于发展过程中的意识系统。人文精神是诸文化要求的复合体。简言之，有以下一些方面：其一，认知方式。人是以创造第一件劳动工具告别自然界的。当人从自然界异化出来，结成人类社会以后，就开始了以自然界、社会群体和人自身为认识对象的无限认识生涯。因为生存和发展的需要，人首先必须解决衣食住行等生计问题，这就必须和周围世界发生联系，认识它、改造它、利用它为自身服务。人类的认识，自古以来就是和生产劳动紧密地结合在一起的。劳动实践产生了认识，又推动了认识向前发展。人类认知客观世界的方式由于文化背景的不同而不同。所以一个民族的认知方式是区分不同民族精神的标志之一。其二，语言文字特征。语言和文字是一种民族文化特有的标志。一方面它是先民们在长期的劳动、生活中逐渐产生、创造和发展起来的；另一方面，它又成为人们认识世界、交流思想和创造文化的基本工具。语言借助人的听觉表达思想，文字是语言的表象，又是可诵读的语言。不同民族有不同的语言和文字，它们对各民族文化精神的形成、发展、延续和传播起着不可缺少的作用。其三，风俗习惯。

风俗习惯是一个民族对自身在特殊环境中逐渐形成的生活方式、认知方式和某些认知结果的认同。从而成为该民族世代沿袭而很难移易的社会风尚，而它又是孕育民族精神的一个重要因素。其四，宗教信仰。作为一种文化现象的宗教信仰，是人们在认识和征服客观世界过程中对自身力量信仰不足时产生的一种心理寄托。原始的宗教信仰，反映了人们对真善美的一种追求和趋吉避凶的功利主义心态。宗教信仰可以调节和平衡一个民族的心理状况，凝聚民族精神，抑制或激扬民族情感。其五，处世哲学。现实的人都面临一个如何处世的问题。作为时代精神精华的处世哲学，最能反映一个民族的精神性格。其六，审美情趣。它是人们在现实意识基础上的一种超越现实意识的自由创造。“爱美之心，人皆有之”。然而追求什么美则反映了一个民族文化心理结构中深层次的精神情感。其七，道德意识。道德是一定社会调整人们之间以及个人与社会之间的行为规范的总和。道德对于人文精神的形成有着重要的作用。不同民族、不同阶级有不同的道德。道德意识对于规范一个民族的行为方式和精神内涵具有重要的作用。其八，人格理想。人格理想是陶铸人文精神的一种最高道德境界。每一个民族都以自己崇拜的心灵偶像作为本民族的楷模。他们是民族精神的象征，是民族精神的完美体现，也是民族的

骄傲。他们对民族贡献的方面可以不同，但同样是伟大的。每个民族都用这种人格来施行教育、炫耀光荣，作为本民族延绵发展的理想人格。其九，价值观念。此处是指包括了人生价值、人格价值、道德价值、审美价值、功利价值等在内的价值观念的总和。它是一个民族衡量轻重得失、临事取舍、做出行为选择的思想原则。人文精神往往通过对具体事物的价值判断，诸如义与利、忠与奸、善与恶、美与丑等及其行为取舍表现出来。价值观念一般随着生产方式的变革而改变。但有一些在长期的历史发展过程中积淀下来的反映该民族本质特征的观念，却是该民族所固有的不容改变的东西，一般由这些方面维系不同民族精神的质的规定性。自然，它们中也仍存在共性和个性的区别。

（二）《周易》与中国人文精神

1. 中国的人文精神

毫无例外，中国的人文精神也是一个由理想人格、经世原则、道德情操、政治信念、处世哲学、价值观念、审美意识等诸多层面复合而成的意识形态系统。大体可以概括为十二个方面：

（1）天人合德、内圣外王的理想人格。中国人的理想人格是与天地合德，与日月光明，与鬼神合吉

凶。天乃至善之天，人亦应为至德之人。人可通过格物、致知、诚意、正心、修身成圣，进而齐家、治国、平天下。

(2) 崇一尚独、膜拜圣贤的政治信念。中国古代的贵族统治阶级，从阶级的利益和历史的经验出发，为人们树立了圣贤偶像的权威，所称尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子即是。他们提倡以一驭多的圣王之治，从而形成了一种崇拜圣贤绝对权威的政治信念。

(3) 重人轻神、顺天法道的认知方式。古代中国没有系统的“神创论”。神话传说中的鬼神，被赋予某种特殊人格。所以有“夫民，神之主也”，是以“圣王先成民而后致力于神”（《左传·桓公六年》）的说法。春秋时人多用“阴阳之事”解释自然和人事现象，认为“吉凶由人”，非神力所致。故人最为天下贵。尽人力而顺天道则昌，反之则亡。这种认知方式是天人合一的整体思维模式的行为选择，与西方的创世说是大相径庭的。

(4) 自强不息、立功成器的经世目标。人的功利目标是趋利避害、趋吉避凶的，所以人不能消极对待宿命。正因为人道有为，所以刻苦奋斗、自强不息地创立功业便是君子之行。

(5) 厚德载物、兼爱天下的道德情操。中国人提

倡宽仁厚义，表现了一种浓厚的宽容、爱人、忠恕的道德情感。

(6) 忠诚爱国、视死如归的民族气节。民族气节是道德的一种最高形态，也是圣、王人格的必具内容。它是一个民族在敌国外侮面前贞固节操、凝聚力量、保护生存、发展壮大的精神支柱。中华民族从来就景仰那种威武不屈、以身殉国的高风亮节。这种精神已经发展为我们优秀的爱国主义精神传统。

(7) 安贫乐道、奉常处变的处世哲学。处世哲学包括人生观和世界观，亦即人生哲学，最能反映一个民族的精神性格。中国人以为，天地可以变化，命运也是变化的，但天人之道是不变的，因此要奉道、卫道，安于现状，处变不惊，不怨天、不尤人。

(8) 重道轻艺、重义轻利的价值取向。中华民族传统的价值观念是以道德为准绳，因此在道德价值取向上，往往表现为重道而轻术，视形上之道为本，而视技艺为形下之末；在义利关系问题上，则主张先仁义而后功利的价值取向。

(9) 贵生重死、和光同尘的出世情怀。中国人在积极的经世失败以后，往往走向消极的一面。所谓“达则兼济天下，穷则独善其身”，“天下有道则显，无道则隐”，和光同尘，与世无争。这为道家长生久视之贵生说和佛家修持涅槃之重死说作了佐证。出世

也便成了人世、经世的一种必然补充。

(10) 观中、守中、力致中和的修身原则。中和之道，被统治阶级视为一种最高的道德原则。实现理想人格，必须力致中和，这是中国的儒、道、释家的共识。道家的修炼、佛家的修持、儒家的修养，功夫都在于此。

(11) 对立统一、整体和谐的审美情趣。审美是人们在现实基础上的一种超越现实意识的自由创造。中国传统的艺术审美，无论诗、书、画、乐、舞，都以对称统一、整体和谐为评判标准，谓之温柔敦厚的中和之美。这与以中和为至德的中道观是一致的，它是中国传统道德哲学、价值哲学、处世哲学的艺术哲学体现。

(12) 惧以终始、慎独敬德的忧患意识。忧患意识是中国人文精神的一条主轴。从人格理想、认知方式到处世哲学等等，其价值取向都在于释除忧患。人所忧患的是对天道的背离，即行为违背了天德所造成的恶果。所以中国的人文精神更注重道德人伦的规范与要求。中国的贵族统治阶级所倡导的“忧以天下，乐以天下”，“居安思危”等精神，培育了我们这个民族谨慎敬德的性格。这是一种极重要的精神遗产。

诚然，由于阶级利益和学术主张的不同，其所倡导的人文精神也不尽一致，而这恰好形成了一种精神

的互补。其优劣得失，有待于今天去做出合理的价值评判。

2. 《周易》与中国人文精神

人文精神，肇始萌生于《周易古经》，奠定于先秦，形成于战国秦汉，成熟于汉以后漫长的封建社会的历史进程之中。在这个过程中，它自身也因历史时空的转换而不断地自我批判、否定和优化、更新。这也是《周易》所谓的“生生不已”、天地之“日新盛德”。

如前所述，中国的文化传统是易文化传统。易文化传统形成的过程，也是中国人文精神不断积累、选择、优化的过程。中华易文化对中国的人文精神的形成具有决定作用。

(1)《周易》奠定了中华民族以经验型为主的、天人合一的整体的认知结构体系。

这种体系具有以下特色：

第一，封闭的循环变动性特色。《周易》给人的第一印象，是一个由八个单卦和由其相互重叠而成的六十四卦组合而成的整体。构成这个整体的图式是：“道”→“两仪”→“四象”→“八卦”→“六十四卦”。正如《易传》所云：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”（《易传·系辞上传》）事实上，这是一个通

过“数”和“象”奠定的宇宙万有统一于道的系统的认知结构。《左传》云：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”（《左传·僖公十五年》）这个结构的外在形式是“象”。八卦是利用“偶”（--）“奇”（—）之数，根据天道、地道、人道的“三才”原则排列组合而成的八种不相重复的图像，分别用来指代人们日常生活中最常见的八种自然现象。如：

☰ (乾)	☱ (兑)	☲ (离)	☳ (震)
天	泽	火	雷
☴ (巽)	☵ (坎)	☶ (艮)	☷ (坤)
风	水	山	地

至于六十四卦的指代意义，就更加繁复了。如是，则天道、人事便构成了多方位的联系。这个结构的内在形式是“数”。《汉书·律历志》云：“自伏羲画八卦，由数起。”根据近年考古工作的新发现，易卦实际是数字卦，它以奇（—）偶（--）之数作基础，进行错综排列和重叠，形成一个相互联系的规律性整体。如果将奇偶之数视作道的阴阳两体，运用一分为二的方法逐次分蘖，分三次便是八单卦；分六次便是六十四重卦。这说明易卦具有严密的数的规律性，依每卦六爻计，六十四卦共三百八十四爻，动一爻而影响全卦，反映了宇宙的多样统一性和变化性，爻位的

变化也有鲜明的数的逻辑。

《周易》六十四卦，以“乾”（☰）首始，以“未济”（☵）终结，形成了一个封闭的圆圈，宇宙万物都被含在这个封闭的圆圈之内，隐然给人有一种绝对真理体系的感觉。《易传》说：“夫《易》，广矣大矣……以言乎天地之间则备矣”；“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”（《系辞上传》）这个体会比较贴近《周易》本义。

《周易》以“未济”（☵）为第六十四卦，是耐人寻味的。未济表明过程处于变化之中，尚未完成。《周易》作者的这种安排，表明了试图用有限体系去反映宇宙无限的变化的心态。细剖六十四卦，无一卦是不可以变化的，正如《易传》所说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞下传》）但是易卦之变，带有一种物极必反的循环特征。譬如乾（☰），坤（☷）二卦，乾为纯阳之卦，坤为纯阴之卦，如果各尽六爻之变，则两卦的性质便会完全相反。其他诸卦莫不皆然。有的卦本身的爻变也可以看到这种情况，如乾卦通过潜龙—现龙—跃龙—飞龙—亢龙的变化过程，反映了事物物极必反的规律性。这种循环往复的观念，乃源自初民们对周围世界的直觉印象。在他们看来，日月交替，阴晴变换，

死生轮续，荣枯代谢，寒暑往来，以至氏族部落的兴衰递嬗，莫不是循环往复的。这种卦闭体系中的循环变动性观念，遂成为中华民族思维的一个重要传统。

第二，崇尚绝对的相对性特色。《周易》的循环变动性，是以阴（--）、阳（—）的相对性为前提的。《庄子·天下》说：“易以道阴阳。”组成卦象的基本卦爻，同时也是《周易》指代的阴阳符号。六十四卦之卦象都是阴阳相对的，其相互变化，也取决于阴阳之间的相互消长，无怪乎《易传》说：“乾，阳物也；坤，阴物也”（《易传·系辞下传》），“乾坤毁，则无以见《易》。”（《易传·系辞上传》）《说文》在释“易”时说：“日月为易，象阴阳也。”《周易》把阴阳二气作为认识宇宙万有之间的联系的基础，表明它的作者已把万有事物的本质联系抽象为阴阳（矛盾）的对立统一。但是，这种对立的统一，却被窒息在一个崇尚绝对的框架之中。《周易》的作者既然以浑然的——“道”（《易传》称为太极）为宇宙之源，则阴阳自然被视作“道”的外化。在阴阳的矛盾对立之中，它又是扬阳而抑阴的。阳处于主宰地位。如：在《周易》卦序中，正是以纯阳之卦的乾（☰）卦为首。从卦象的指代意义看，一般以阳为天、君、父、男、刚的象征，而地、臣、子、女、柔则用来象征阴。这个思想，《易传》发挥得比较彻底，如说：“天尊地卑，乾

坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。”（《易传·系辞上传》）贵阳贱阴的思想，固然萌发于父权制时期，但经过《周易》的肯定，却发展为一种崇尚绝对的观念并在民族的传统意识里扎下根来。

第三，寓理于象的形象性特色。《周易》是数、象、事、理的统一，由数而生象，因象而指事，言事以寓理。易卦所指之事，多系仰观俯察，近取、远取而来，其中不乏殷前期的故事，如“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“丧羊于易”、“中行告公”等等。不仅如郭沫若分析，涉及古代的生产活动、社会习俗、统治阶层、社会生活以及宗教、艺术（《中国古代社会研究》第一章《周易时代的社会生活》）诸方面，还有气功养生学和自然知识如天文历律等方面。《周易》六十四卦，无一不是哲理诗，仍以乾（☰）卦为例，本卦六爻所指之事，乃是今所见之东方苍龙七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）所运行的星象。“潜龙”指冬天，“苍龙”全体隐于地平线之下，当春分黄昏时，龙角始现于地平线上；继而顺时上升，夏至进陈列于天；立秋和秋分之间，角星降至西方地平线下，亢宿则处于西方地平线上；季秋孟冬之时，全体又复归于地平线下。全卦借以表明了事物由不可为到可为、由弱到强、盛极复衰、物极必反的否定过程。

再如艮（䷳）卦：

艮：艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三：艮其限，列其夤。厉薰心。

六四：艮其身，无咎。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。

上九：敦艮，吉。

本卦所指之事，正是一种练习气功的过程。它通过真气自脚趾至腿肚再至腰、身、颈、首诸经络穴位的自下而上的运动变化，形象地说明了事物发展、变化的规律性，这种寓理于象的思维特征，形成了尔后富于形象思维的优秀民族传统。

第四，内省顿悟的直觉性特色。所谓直觉，是指不经严密的逻辑分析，直接从对形象的感观到对神秘的把握的思维活动，是只可意会不可言传的心理体验的认知活动。就其发生而言，它带有很大的偶然性和突发性，而不是步步推进；就其过程而言，它是心理体验，而不是逻辑推理；就思维结果而言，它超越了感性，但又没有脱离感性。直言之，直觉就是妙悟、顿悟。《周易》的直觉功能主要用于卜筮预测。即是通过卜筮所得到的卦象，根据已掌握的信息去从中体

认未知的信息。我们一直处在信息社会中，而信息科学的发生发展还只是方兴未艾。因此，对于这种认知特色，还有待于新世纪信息科学的新发展成果去阐明究竟。

《易经》而后，中国的直觉思维在大体上形成儒道二家，至于战国后期，又形成源分流一之势，即儒道二家会归于《易传》。因此可以说，是《易传》实现了先秦作为显学的儒家和道家的直觉思维方式的初步整合。

道家是以“道”为本体，以体自然之道为认知途径，以心灵的虚寂、玄鉴、坐忘、“朝彻而见独”为修养方法的直觉思维。儒家是以“仁”为本体，以体仁为认知途径，以诚敬、涵养为修养方法的内省思维。它是人际交往的基础，其最终目的是为了“赞天地之化育”。儒、道直觉思维的差别在于它们所体认的本体不同，一为自然之天，一为人伦之仁。这一基本的分别使得其认识的目的与方式也体现出不同的特色。儒家思孟学派以诚、仁为核心的性善论，是对孔子重仁、重内省思想的继承和发展。荀子属于以儒家思想为主吸取道家虚静思想的另外一个系统。但在直觉这一点上却是相同的。《易传》在耦合儒道各家思想的基础上，熔炼出一套儒道兼综互补的以“穷神知化”、“极深研几”为基础的直觉的思维方式。其中透

显出的神秘性，对宋初周、邵、张、程影响至深，而以张载最为典型。张载讲“穷神知化，与天为一”，此即为发挥《易传》思想而来。《易传》对《周易》所奠定的直觉思维方式的哲理化升华，起了重要的中介作用。可以说，没有《易传》的弘扬，《周易》的直觉思维在民族思维方式发展过程中不可能产生如此重大影响。

首先，从直觉思维的对象和方向而言，《易传》完成了先秦直觉思维否定之否定的发展。它说：

一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。（《易传·系辞上传》）

儒家偏于阳道，道家偏于阴道，《易传》则言“一阴一阳之谓道”。在直觉对象上实现了“中和”；儒家偏向仁道，蔽于人而略于天；道家偏向智道，蔽于天而略于人，《易传》则言，仁者见仁，智者见智，在直觉认识的方向上实现了“综合”。从社会历史根源看，这种思维的整合，反映了由乱到治的社会历史趋势；从认识发展来看，则实现了由《易经》的具体到孔老片面抽象的分途发展，到《易传》思维具体的曲折上升前进的运动过程，反映了人类思维能力的提高与升华。

其次，从直觉思维的方法和途径而言，《易传》则实现了先秦以儒道为主干的直觉思维的整合，它讲

“极深研几”。

夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速、不行而至。子曰“《易》有圣人之道四焉”者，此之谓也。（《易传·系辞上传》）

但认为这只是达到“穷神知化”的必要准备。“知几，其神乎”，（《易传·系辞下传》）最终是要达到“神而明之”。即其知洞彻无间，而至妙不测。正如《易传·系辞下传》所云：

子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？”

“何思何虑”即思无定式，乃至于无所思虑，这种境界是直觉的境界。《易传》又十分重视仰观、俯察、近取、远取之类的感性认识，但同时以“有见于天下之赜”，更须有以见于天下之简。《易传·系辞上传》云：

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从……易简而天下之理得矣。

能洞察天地万物变化之妙用即谓神。也即所谓“以通神明之德”。《易传·系辞上传》云：

知变化之道者，其知神之所为乎？

能了知变化之道，则会由衷感叹万物之能变妙

用。神是能变之动力，至极微妙。“知神之所为”，即“精义入神”或“穷神知化”。《易传·系辞下传》云：

精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也
……穷神知化，德之盛也。

所谓“精义入神”是一种入神入定的精神境界，这里的“入”，即是一种深邃的直觉。专精地研究精粹微妙的义理，到达神而化之的境界，则从心所欲而不逾矩，也就可以学以致用，这来自孔子之说；利用易理而安洽其身，则可以随遇而安，怡然自得，崇德广业，恰契道家之旨。它还十分强调“感”通的作用。说：

《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？
(《易传·系辞上传》)

它在解释象、爻、卦、辞等之所以然时，又说：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻……极天下之赜者，存乎卦。鼓天下之动者，存乎辞。化而裁之，存乎变。推而行之，存乎通。神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。(易传·系辞上传)

《易》一方面是无思、无为、寂然不动，默而成

之，这显然是吸取了道家思想；另一方面，若能感发志意而运用之，则终能通晓洞察事物的道理，“不言而信”，参与天地之化育，这显然是受到儒家之道的影响。《易传》将两方面相容相兼，冶炼出一套直觉思维的系统理论，而归之于神明，用“神而明之”在形式上又统一起来。“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”（《易传·系辞下传》）可以说对先秦儒、道直觉思维方法在内容上形式上都实现了一次大的改造和综合。随着经传合一，且《传》也被提高到经的高度，受到历代统治阶级的表彰，成为士子们习诵的重要典籍，因而播衍出悠远深长的中华《易》文化直觉思维的传统。

综上所述，《易传》把整个自然界和人类社会作为认识的对象，以《易经》为本原，对儒道《易》文化思想成果加以改造，既不偏向于天道自然无为的直观，也不偏向于道德人伦有为的内省，而是将天道人伦化归为“神”，作为主体体认的客体。以“无思”、“无为”释《易》。这固然带有将易导入神秘主义的倾向，但却反映出中华《易》文化直觉思维理论在曲折中的上升和发展。它基本上奠定了易道直觉思维的范式，界定了后世整个哲学思维的发展路向。

从总体上看，《易》文化所奠定传统思维方式逐渐凝聚成两种思维模式。所谓思维模式，一般具有两

方面内容，其一是思维性质，其二是思维程式。它是思维方式的集中体现。思维方式总是通过一定的思维模式表现出来。

其一是“太极、阴阳、五行化生万物”模式。这种思维模式以西周末年太史伯阳甫（生卒年未详）（史伯与伯阳甫实为一人，时贤已有考定，兹不赘述）的“和实生物”的命题为代表。他认为，宇宙万物并非神灵所造，而是“先王（圣人）以土与金、木、水、火杂以成百物”。（《国语·郑语》）他还认为，西周末年所发生的大地震是阴阳二气发生矛盾，“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”（《国语·周语》）所致。这种模式经春秋时期的《老子》到战国时期的《易传》和秦汉时期的《黄帝内经》而奠定下来，汉经隋、唐而至宋、元、明、清而得到进一步发展。从董仲舒（前179—前104）而后，中国历代思想家们，在论及宇宙生成与发展的问題时，都没有摆脱这种思维模式的规范，他们中的分野，主要取决于太极（道）的属性的不同判断。至于中国源远流长的中医诊断学，至今仍然沿袭这种思维模式，其辨证施治的原则为医家当然取法。

其二是经学模式。汉代开始把先秦古文献以及某些代表性著作称为“经”。随之又出现了以训解或阐述儒家经典为宗旨的经学。（“经学”，指训解或阐述

儒家经典的学问。一般认为，经学萌发于春秋战国时的子夏和荀况，崛起于西汉。经学大致可分三大派别：西汉今文学，偏重于儒家经典的微言大义；东汉古文学，偏重于儒家经典的名物训诂；宋学，偏重于儒家经典的心性理气。三派各有优弊。长期以来，经学被作为封建文化的正统，对中国封建制度的巩固、发展和延续，起了很大的影响；对哲学、史学、文学的发展起了很大的制约。直至“五四”运动，经学始告终结。）汉武帝（前156—前87）采纳董仲舒建议，罢黜百家，表彰六经，独尊儒术，是为经学时代的开始。他采取的措施是设立五经（《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》）博士，为博士立弟子员，成立国立太学，教以儒家经义。由于统治阶级重视，说经遂成为利禄之途，说经者日众，经说亦愈繁。自宣帝时石渠阁会议诸儒辩五经异同以后，五经博士开始正式分家法。由崇拜经书而逐渐形成了思想史上的注经传统和经学思维模式。自孔子授徒开注经之先河，韩非亦有《解老》、《喻老》之注，汉儒注《老》有十余家之多，魏晋又有《庄》注，儒、道以外，又有《佛经》的译注。人们思想的表达，体系的建立，往往通过注经的形式表达出来。后来甚至出现“六经注我”和“我注六经”之争，这种经学思维模式和注经传统延续至今。从尊重传统价值，凝聚民族精神，积累文化典籍

的角度看，这种思维模式对中华民族的传统文化的继承、发扬，起到了重要的作用。但它却带有先天的自我封闭性，束缚了人的自由思考，成为传统思维方式之一大弊病。

由《周易》奠定的中华民族的传统思维方式，都包含在上述两种思维模式之中。它成为贯通和规范整个中华民族共同的思维方式，成为生成和铸就中国《易》文化传统的文化基因。它对于形成中华民族优秀的文化传统和人文精神无疑起了重要的积极作用。但其负面的东西也起了不良影响。

如上所揭示，中国传统思维方式具有整体性、形象性、直觉性、循环变易性等特色。它们之间既相区别，又相联系。从横向看，它们以天人合一的整体思维方式为本体，结成一个经验综合型的多元互补的认识结构体系；从纵向看，每种思维方式都贯穿了阴阳对立统一的辩证的思维原则。易卦系统，反映了作《易》者已经具有一种通过阴阳对立统一求得整体系统的动态平衡的意识。这种动态平衡的意识，又决定了《周易》以中和为特色的天人合一的价值取向。无论是尔后的儒家易学抑或是道家易学以至于两汉之际传入中国以后逐渐中国化了的佛学，都是分别从不同方面阐扬中和之道，以中和之道为真善美相统一的最高真理，从而形成了传统的以中和为至德、大本的中

国人文精神。

2. 《周易》奠定了中华民族的语言文字特色。

语言和文字是一种民族文化的特有标志。一方面，它是先民们在劳动、生活中逐渐创造和发展起来的；另一方面，它又成为人们认识世界、交流思想和创造文化的基本工具。语言和文字是有区别的。语言借助人的听觉表达思想，文字则借助人的视觉表达思想。文字是语言的表象，又是可诵读的语言。因此，语言对文字的产生和发展，有着重要的影响。

关于汉字的产生，大体有五种看法。^①其中三种看法与《周易》有关：一是“结绳”说。所谓“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”（《易传·系辞下传》）。认为结绳为文字之肇端。一是“河图”、“洛书”说。所谓“河出图，洛出书，圣人则之”（《易传·系辞上传》），认为“河图”、“洛书”是易卦和文字的模式。一是“八卦”说，所谓伏羲氏仰观，俯视，远取，近取“于是始作八卦”，则八卦就是最初的符号文字。伪孔安国《尚书序》更进一步说：伏羲氏“始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生

^① 另外两种是“甲子”说和“鸟兽足迹”说，参胡奇光《中国小学史》第一章《小学的发端——先秦时代》，上海人民出版社，1987年，第1版。第15~18页。

焉。”这三种看法各有一定道理，“结绳”说肯定了汉字从一开始就是一个个单字，这同我国古代语言的单语、单音是分不开的，而认为汉字是对“结绳”的否定（“易之”）。第二种说法则肯定了文字与绘画的原始关系。第三种说法肯定了卦画就是最简单的文字，这个观点随着越来越多的卜甲出土而逐步地得到了社会承认。1978年，张政烺、徐锡台先生认定《周易》之八卦，是由原始的数字卦发展简化而来^①。于是《周易》与汉字的关系明朗化了。当然，易卦符号只是原始符号文字之一种。汉字的发展，经历了一个由简单的刻画符号到复杂的六书的发展过程，今天如此丰富的汉字，应该追溯到创作八卦的伏羲那个时代去^②。

中国的汉字，由于受单音的影响，表现出一字一音节的特色。这种字的读音，又规定了民族语言中的“名”（即概念）的固有特色。汉语中的“名”由于单音节发音的关系，一般分为单名和兼（复）名。兼名又多表现为偏正结构和联合结构。就其种属关系言，又分为别名和共名。一般来说，卜辞中的名（包括实

① 《易辨》、《数与周易关系的探讨》，见唐明邦、罗识等《周易纵横录》，湖北人民出版社，1986年11月。

② 参见唐兰《中国文字学·文字的发生》，上海古籍出版社，1981年6月。

词和虚词)，在《周易》中尽有包含，且更见丰富，而相对于别名的共名更多。这是由于易卦的占断辞与卜辞属同一性质，而易卦系辞定型得更晚一些的缘故。自然《周易》没有完全意义的哲学范畴，它所包含的阴阳观念是用“—”、“--”符号表示的。但是，正是这种符号的假借，却奠定了尔后“阴阳”范畴的雏形，从而成为中国哲学范畴的逻辑起点。由《周易》孕育和衍生的中国哲学范畴，如道、太极、阴阳、和同、中、天人、气、本末、诚明、理欲等，无不具有鲜明的民族特色。有些范畴至今都不能用他国语言准确地翻译出来，而它们都以顽强的生命力扎根在自己民族的深厚土壤里，经受着外来文化的一再碰撞而愈益闪烁着异彩，显示着它自身的不可替代的价值。

当然，除了民族思维方式与语言文字特色以外，中国传统的宗教信仰、价值观念、风俗习惯、审美情趣、道德伦理等诸多方面，也都深受《周易》和易学的影响。而这些都是构成中国人文精神的重要成分。

（三）儒家易学与道家易学

如前所述，中华民族文化精神是一个不断积淀、发展的系统。作为原典的《周易》对它的形成产生过

重要影响，易学对其积淀和发展也至关重要。如《周易》之占筮，曾发展为阴阳方技术数之学，受到秦皇、汉武、唐宗、宋祖等封建帝王的迷信推崇，并被推及民间，对中华民族精神主要发生了负面的消极影响。但其发展过程中对自然知识中数学、天文、历法、医学、化学等方面的发展也起了重要推动作用。对民族文化精神之科学传统也有积极意义。对民族文化精神起过重要影响作用的，主要是儒家《易》学和道家《易》学。

1. 《周易》与孔子

儒家易学的代表人物是孔子。孔子对中华文化传统一个重要贡献是以儒学的基本精神弘扬了《易》道。一方面，孔子“晚而喜《易》”，钻研《易》理以至“韦编三绝”，开创了《易》之义理学。其主要内容是抓住《易》之“中和”观念，以中庸为天下的“至德”，表达了儒家天人合一的观念；另一方面，孔子授徒以《易》，扩大了文化传统中儒家《易》学的影响。有汉一代，出现了以孟喜和京房为代表的官方《易》学和以费直为代表的民间《易》学，这些都是儒家《易》学及其流变。

孔子晚年对《易》进行研究，喜欢到“居则在席，行则在囊”的程度，只是没有作《易传》。战国中后期出现了《易传》，是儒家后学在吸收道家思想

的基础上，将《周易》进行哲理和伦理改造的代表作。它在肯定《易》的占筮迷信前提下，以义理的象数解《易》，较早也较全面地反映了后期儒家的《周易》观。《易传》认为，《易》的主旨有两点：一是“崇德广业”。即通过《易》来充实自己的德性，扩大自己的业绩。“乾”之《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”“坤”之《象传》说：“地势坤，君子以厚德载物。”这都是儒家（后者实为吸取了道家守柔的思想）借说《易》所推崇的德行。这种伦理道德观念，与儒家以“三纲”、“八目”为人格理想，以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为楷模，以积极有为的态度直面人生，以“忠恕”和“中庸”为立身处世的准则等理性精神是一致的，对于形成和发展优秀的人文精神十分重要。二是“极深研几”。即通过对《易》的研究，穷极其深奥抽象的哲理，研究其极微妙的运动变化机制。但《周易》的变化观非但没有突破《易》的封闭的形而上学，而且尊阳贱阴。提出“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”（《易传·系辞下传》），用以论证纲常名教和专制主义的合理性。这对于抑制和扼杀中华民族的主体意识和民主精神起了重要的负面作用。此外，在文化价值的评估上，《易传》明显地贯彻了孔子“重道轻艺”、“重义轻利”的思想。《易传》以为，《易》是“圣人”

为政治斗争而作，饱含忧患意识，以“顺性命之理”，从而把《易》中包含的丰富的自然知识因素给遗弃了。民族的智慧之光被笼罩在严实的迷信和伦理道德的浓雾之中而不能为自己启明。以中华民族的勤劳和智慧，创造了优秀的科学和技术，但长期以来，被正统儒学视作“奇技淫巧”而得不到提倡和鼓励。尤其是宋元以来，理学得到倡扬，儒家易学十分发达，而中国自明清而渐趋落后，这中间的因果联系是不言自明的。

2.《周易》与老子

道家《易》学的代表人物是老子。他摒弃传统的天命神学的荒言谬论，突破道德概念的本然含义及其所受的政治伦理方面的局限性，将其上升为哲学范畴，进而使有无、本末等范畴第一次获得完全意义的哲学含义，从而使传统的宗教伦理哲学升华为理性的思辨哲学。同时提出因任阴阳自然，无为而治，重视人生，揭露礼治、仁义的虚伪本质等，是老子对中华文化传统的主要贡献。更为重要的是，老子以道家之学的基本精神弘扬了《易》道。

关于老子与《周易》的关系，随着马王堆汉墓帛书和湖北荆门郭店楚简的出土，证明其关系是密切的。纵观《老子》五千言，无一言直接言《易》，但《老子》之主旨却与《易》道一脉相承。《老子》道本

于《易》道，是《易》道的继承和发展。《易》道尚变、贵柔、尚中和等等，在《老子》中都有确解。《老子》构建的以道为始点和终点的、封闭的、循环变动的体系，与《易》道之封闭的循环变动性是一致的。在《老子》体系中，一切范围都是相对而存在，相交而变化的，所谓“万物负阴而抱阳”。但相对的万物莫不“尊道而贵德”，这与《易》道之崇尚绝对的相对性是完全吻合的。作为哲理诗，其用自然和社会现象为喻，阐述“道”的本质和规律性，与《易》道之寓理于事的形象性也是相同的。这都说明《老子》是对《易》的继承和发展。由《老子》至秦汉黄老之学发展而成的道家（东汉以后流变为道教）《易》学，在文化史上起到了救儒之弊、补儒之偏、独标新意的作用。它比较倾向于对《易》中所包含的自然知识的继承发展。由于黄老之学在汉代所享受的特殊地位，汉代《易》学，无不带上老学色彩。东汉末，随着黄老之学的道教化，魏伯阳著《周易参同契》，将《易》之象数引进丹术之中，倡言炼丹服饵可以养生延寿以至成仙，从而开创了道教《易》学流派。后经唐五代道教学者的继承，至宋发展成为陈抟、周敦颐、邵雍等人为代表的“图书之学”，其学对于自然科学的产生和发展，起了重要的准备和推动作用。从汉晋的“河洛”之学，《周易参同契》到宋代道士陈

传的“先天图法”、周敦颐的《太极图说》、邵雍的“先天”、“后天”《易》学等等，充分体现了道家（道教）在《易》文化的发展方面对于中华民族文化心理素质的积淀和发展所作的重要贡献。尤其是道教易学中所包含的导引、行气、服食、按摩、居处、房中、养性等诸多方面，一直牵动民族的好奇、探索心。当然，也应看到道家《易》学在其发展过程中掺杂了阴阳方技之术，在其向道教流变的过程中，由于自身生成和发展的需要，一方面要迎合官方统治者的心理，另一方面又要同佛教抗衡，于是便牵强《易》理，结合原始的民间巫术，播生出种种世俗迷信。《易》本为卜筮之书，本身带有浓厚的神秘色彩，二者之间的结合，又使一切科学的萌芽裹足不前，形成了民族文化传统中的惰性。而这种惰性，又决定了道家（教）以全身、葆真、顺性、养亲、尽年以至超脱生死为价值取向，反对仁义说教，主张绝圣弃智、无为处下，回避矛盾，静观候复等等。这种安于现状、自欺欺人的思想与儒家乐天知命的处世哲学如出一辙，形成了民族文化精神中的一种“劣根性”。在认识《易》文化与中国人文精神的关系时，须正视儒家《易》学与道家《易》学的二重性对中国人文精神的双重影响。

三、“作《易》者其有忧患乎？”

（一）《周易》与忧患

如前所述，《周易》文本的形成，经历了一个漫长的发展过程。它并非一人之作，而是古代卜筮之官在三代以来积累起来的丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的。

《周易》的形成，大抵有两个阶段。其一是对卦画进行排列组合，形成八种不相同的卦画，即后来所谓的八卦或称为单卦或经卦。其二是对八卦赋予指物性名称，并对其进行交错重叠，组合成六十四卦，排列顺序，配以卦爻辞。关于八卦的创作者，《易传·系辞下传》有个说法，认为是伏羲（一作包牺）氏仰观俯察，近取远取，根据天地间呈现的不同现象而作的，它反映了先民们对宇宙人生以及人与自然、社会的一种形象的思维。伏羲氏实为我国原始氏族社会末期居住在荆楚地区的苗蛮氏族集团一个部落的首领。他作为中华始祖的精神象征，制作八卦，用以“通神明之德，类万物之情”，沟通神人、物物之际，这是很有可能的。那么，又是谁将八卦推演成六十四卦

呢？《易传·系辞下传》也透露了一点信息。它说：

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

其称名也，杂而不越，于稽其类，其衰世之意耶？夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。

这几段话表明：第一，《易》之兴盛与发展，当在“中古”时期，也即是“殷之末世、周之盛德”的殷周之际。第二，《易》所反映的主题，是周文王与商纣王之事。此非个人之事，而是国家安危治乱之事。第三，作（按此“作”宜解为推演）《易》之人，有强烈的忧患意识，表现了一个政治家处于“衰世”的高瞻远瞩的责任心。这个人到底是谁呢？司马迁认为是周文王姬昌。他在《史记》中不止一次地说：

昔西伯拘羑里，演《周易》。（《史记·太史公自序》）

文王拘而演《周易》。（《史记·报任安书》）

西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。（《史记·周本纪》）

其后，班固亦认为：

至于殷、周之际，紂在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻，作上、下篇。（《汉书·艺文志序》）

迁、固之言，后来颇有人怀疑。如清人顾炎武在《日知录》中说：

太卜掌三易之法，其经卦皆八，其别皆六十有四。考之《左传》襄公九年，穆姜迁于东宫，筮之，遇“艮”之“随”。姜曰：是于《周易》曰：“元亨利贞，无咎。”独言是于《周易》，则知夏商皆有此卦，而重八卦为六十四卦者，不始于文王矣。

近人顾颉刚亦认为，《周易》卦爻辞中许多典故明显为文王以后的事，不可能是文王所作。（参《周易卦爻辞中的故事》，见《古史辨》）其实这并不矛盾。因为《周易》之重卦与作卦爻辞，不可能只是周文王一个人，尤其是卦爻辞，应是其后神职人员不断选择、完善的结果。而文王重卦之功，则是有未见否定的铁证的。

问题还不在于文王是否重卦，而是在于推演八卦

的动机。史载文王姬昌乃周之始祖后稷之后，季历之子。季历死，姬昌立，仍事于殷受封为西伯侯。时值殷商季世，商纣暴虐，不得民心，四方诸侯，纷起反抗。而文王则礼贤下士，勤政爱民，倡导文治武功，一时成为人们心仪的精神领袖，追从者众，以致引起商纣的疑忌。商纣听信了崇侯虎的教唆，将姬昌囚于羑里，使其不得从事政治活动。文王姬昌在被羑的七年之中，以其虚寂苦闷之心，反思殷商之盈虚得失，以其忧患之身和聪明睿智，期望利用简单的八卦爻画符号，进行重叠组合排列，求得变通持久之道，这也并非没有可能。相传的“文王后天八卦图”：以离坎代乾坤二卦之位，其序为出“震”（☳）、齐“巽”（☴）、见“离”（☲）、役“坤”（☷）、悦“兑”（☱）、战“乾”（☰）、劳“坎”（☵）而以“艮”（☶）为终始。以及由八卦重叠组成之六十四卦并所系的卦辞，其主题反映了文王于忧患中的求变心态。

作为殷商的属臣，眼见昔年虎虎生气的政权如此腐败堕落、荒淫残暴、先王基业濒于崩溃，岂能不忧虑？其次，恭行正道的自己，不仅得不到支持，反而要被拘系，公道何在？又岂能不忧虑？大厦将倾，足供借鉴的方面是很多的。《易传》以为，演《易》者正是试图通过殷商王朝衰败的现实，总结其所以衰败的原因，“明失得之报”，“彰往而察来，而微显阐幽”，

危辞以使之惧，警告来者，演《易》者认为殷纣之所以衰败，在于丧失了德行。所以他十分注重德。《易传·系辞下传》认为，《易》之六十四卦所表示的，都是道德的不同方面。“是故《履》，德之基也；《谦》，德之柄也；《复》，德之本也；《恒》，德之固也；《损》，德之修也；《益》，德之裕也；《困》，德之辨也……”等等。应该说，是深得演《易》者之心的。

据《史记》载，商部落自汤灭夏建国，传十七代、三十一王，约五六百年。商代曾经创造了我国奴隶制发展的辉煌业绩。商传十世至于阳甲，由于王室众多兄弟争权夺利和奢侈腐化无度，政治衰乱，多种矛盾激化。阳甲死，其弟盘庚继立，遂迁都于殷，以图振兴。殷商凡八代十二王，除武丁、祖甲二王较有作为以外，其他各王多是荒淫、昏乱、残暴之主。据《尚书·无逸》说：“自时厥后，立王生则逸。生则逸，不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从。”到末世帝乙、帝辛（纣王）时，王室腐败，可谓登一时之极。史载商纣“厚赋税，以实鹿台之钱，而盈钜桥之粟；益收狗马奇物，充仞宫室；益广沙丘苑台……大聚乐戏于沙丘，以酒为池，悬肉为林”（《史记·殷本纪》），以剥削广大奴隶的生计为沉重代价，换取奴隶主贵族的骄奢淫逸。另一面，上层贵族统治集团屡屡发动对夷方和其他国家的掠夺战争，破坏生产，涂

炭生灵。广大奴隶和平民不堪重负，怨恨已极。“小民方兴，相为敌仇”，整个社会“如蠲为蟾，如沸为羹”，酿成严重的社会危机。正值此时，西伯姬昌受疑被羈，能否获释，重组力量，发挥自己的政治才能，取代已彻底腐败的殷纣政权，维护奴隶主贵族集团长远而根本的利益，这应该说是西伯姬昌忧虑的一个重要问题。当时，如何理想地解决以小国周取代大国殷的现实矛盾，释忧解患，系于狱中的贵族姬昌，是有条件、有可能去推演八卦制定战略的。

考诸六十四卦之卦爻辞，确也贯穿了一条忧患以及如何解脱忧患，趋吉避凶的思想路线。《易经》六十四卦。其上经三十卦，下经三十四卦，“乾”、“坤”二卦为其门户。“乾”为纯阳之卦，其爻辞是观天象取法龙（苍龙七宿）星之升降变化而来。演《易》者以龙自喻，告诫自己要朝乾夕惕，不可以轻举妄动，忘乎所以，以至招致悔吝。“坤”为纯阴之卦，其爻辞是取法于地之各种现象变化而来。演《易》者言“履霜，坚冰至”，形象地告诫人们前途预伏着危机。甚至要发生“龙战于野，其血玄黄”的情况。反映“乾”“坤”两卦爻位变化而形成的各卦之爻辞，虽然取事不同，但基本精神是一致的：积极、谨慎、小心地求变，趋吉而避凶。故《系辞下传》说它“其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，

其事肆而隐。”“其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。”

正如《易》以道阴阳而未言“阴阳”一样，《易》重忧患而未言“忧患”。据夏乃儒先生考，“忧患”一词大概产生在战国中期。但自殷周之际，由《周易》所奠定的这种忧患意识传统，渗透在民族文化心理之中，形成了一种深沉的积淀。应该说，殷周以前，由于天命思想占据牢固的统治地位，还未遭到怀疑，奴隶主贵族上层统治集团一味崇信天命，以为统治权力是天之所命，故尔为所欲为，放胆荒淫。商纣在覆亡之前，大臣祖伊向他报告了国内的不稳定和周人的军事进犯情况，问他准备采取什么措施？他却以“我生不有命在天乎！”（《史记·殷本纪》）顶了回去。周代殷立之初，“武王皇皇若天下之未定。”（《尚书大传·大战》）一方面纣之部分旧部图谋复辟，蠢蠢欲动，相邻部族亦不安定；另一方面，内部也酝酿着危机。武王早死，成王以冲龄继位，权力之争如火之待燃，面对内忧外患，摄行王事的周公旦及其统治集团，除了采取政治上和军事上的措施以外，在上层建筑意识形态方面，提出了“敬德保民”、“以德配天”的理论，论证了殷之所以亡于周的道理，告诫各级受封的统治者要明德慎刑，恪尽职守，礼贤下士，注意民情，顺从天意，常存忧患敬畏之心，从而渐渐形成了

“居安思危”的忧患意识传统。徐复观先生认为：“忧患意识乃人类精神开始直接对事物发生责任感的表现，也即是精神开始有了人的自觉的表现”（《中国人性论史》）；夏乃儒先生说：“忧患意识首先是一批睿智的哲人、历史的觉醒者、杰出的政治家所怀有的”。（《忧患意识源流探》、《传统文化与时代》）这些看法都是十分精到的。

（二）《诗》、圣、贤哲的忧患之思

这种奠定于《周易》、形成于殷周之际的忧患意识，成了圣贤、以至君子士人的一种高尚情怀，在其后的文学和思想史著作中，得到了强烈的凸现。其例不胜枚举。

从规模上号称第一部诗歌总集的《诗经》，分风、雅、颂共三百零五篇，孔子曾概括其共同特征说：“《诗》三百，一言以蔽之曰：思无邪。”（《论语·为政》）“思无邪”，是说它的主题关系到国家大事和社会风化，充满了忧患意识。这种意识是通过其作品对先王德行的歌颂、对暴君荒淫的鞭笞，对统治阶级的讽刺，对上天的诅咒，对社会矛盾的揭露等形式表现出来的。“心之忧矣，我歌且谣。”（《诗·魏风·园有桃》）著名思想家王夫之因处在明清之际这一特定历史环境，对《诗经》中的忧患意识体会得尤为深刻。

这里不妨从风、雅、颂三类各捡一首以证明之。

其一，《诗·国风·黍离》：

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，彼何人哉！

这首诗的背景是：西周腐败，犬戎攻破镐京，杀死了昏暴的幽王。平王东迁洛邑，以东周取代之。有大夫某回到镐京故都，见被毁坏废弃的宫殿长满了禾稼，忧心忡忡，故发感慨。王夫之评论说：

且夫人之所求者，可遂也，吾之所求，必不可遂也。不可遂而固求之，忧焉耳矣……靡靡以行，摇摇以怨，天下之知我者鲜矣，不亦宜乎！幽王灭，平王迁、桓王射，宗亲无洛汭之歌，故老无西山之唱，仅此一大夫而众且惊之也。王迹熄，人道圯，《春秋》恶容不作耶！（《诗广传·王风一》）

其二，《诗·小雅·十月之交》。全篇共八首，此仅选其前三首和最后一首：

一

十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之醜。彼月而微，此日而微。今此下民，亦孔之哀。

二

日月告凶，不用其行。四国无政，不用其良。

彼月而食，则维其常。此日而食，于何不臧！

三

烨烨震电，不宁不令。百川沸腾，山冢岸崩。
高岸为谷，深谷为陵。哀今之人，胡憯莫惩。

八

悠悠我里，亦孔之瘁。四方有美，我独居忧。民莫不逸，我独不敢休。天命不彻，我不敢效，我友自逸。

此诗作于周幽王六年，当系幽王大臣见上天以日食、地震、山崩、河涸等自然灾害谴告当政者而不知警醒的忧患之作，对权贵乱政殃民的逆行也进行了揭露和讽刺。王夫之评论说：

……幽王之诗，不讳甚矣：天子之嬖御、斥其姓字，而县指宗周之灭，号举六卿、目言其艳煽。父不能施之于子者、而臣极道之宫闱而无所避忌，亦绞矣哉！惩之弗惩焉，耻之弗耻焉，进不以其言为改，退不以言为罪，贞人愈激，淫人愈怙，而生人不昧之心其余无几矣。呜呼！贞淫者，非相对治者也。烈膏火而投之以非益，其焰而已。然则为《繁霜》、《十月》之诗者，其为忠也，不亦过乎！屈原之猿巫不忍以郑袖、子兰出诸口，君子犹曰原忠而过，矧原之所不忍者哉！（同上书《小雅·论十月之交》）

其三，《诗·周颂·敬之》：

敬之敬之，天维显思，命不易哉！无曰高高在上，陟降厥士，日监在兹。维予小子，不聪敬止。日就月将，学有緝熙于光明。佛时仔肩，示我显德行。

这首诗与《闵予小子》、《访落》、《小毖》为一组，都是周成王识破内奸，觉悟到自己过去怀疑叔父周公的错误而作的悔过自勉之诗。诗中表达了对国家多难、危机隐伏、天命难保的忧虑。王夫之评论说：

命之不易，天之显道也。嗣天下者尽道而无忧，事天下理得，而他岂恤哉……革命易服，人臣之鞠凶也。鞠凶悬于眉睫，而不保其旦晚，逆揣而无以信其必免，过为人之虑而不知裁，乃进戒于君曰：“命不易哉！”为人臣者剥肤之痛，弗能不以其诚告于君父者也。（《诗·周颂·论敬之》）

《诗经》的时代距王夫之的时代有两千多年，而《诗经》忧患意识却与王夫之一脉相连，这正是一种民族文化传统精神的体现。

与《诗经》媲美的是《楚辞》，其创作年代在公元前三世纪的战国时期。《楚辞》据东汉人王逸所辑，共十篇（《离骚》、《九歌》、《天问》、《九章》、《远游》、《卜居》、《渔父》、《招魂》、《大招》、《九辩》），除其中《大招》疑为景差作和《九辩》疑为宋玉作

外，其他八篇考定为屈原所作。《楚辞》亦是一部表达忧患之思的作品。其中《离骚》最为代表。屈原放逐，乃赋《离骚》。这篇震古烁今的长篇忧愤之作，是楚国政治腐败面临秦国吞并前夕，屈原遭到谗忌而被疏待罪、无力回天时的的心声。司马迁说：“屈平疾王听之不聪也，谗谄之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故忧愁幽思而作《离骚》。”又说：“（屈原）虽放流，眷顾楚国，系心怀王，不忘欲反，冀幸君子一悟，俗之一改也。其存君兴国，而欲反复之。一篇之中，三致志焉。”（《史记·屈原列传》）忧国家之将亡，忧生民之不幸，疾人君执迷不悟，此即诗人忧患之所从来。

春秋战国之间，各诸侯国先后进行了不同程度的改革，希望在统一的潮流中称雄。亡国弑君、朝不保夕的危险，威慑着统治阶级的心灵，代表不同阶级利益的思想家，能不忧心忡忡？如面对礼崩乐坏、天下无道的春秋末世，孔子说“不患寡而患不均”。这个不均现象是失道造成的。“上失其道，民散久矣”（《论语·子张》），故提出了“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）的观点。此所谓“道”，是指儒者之道，亦即奴隶制的礼制。到了战国中前期，就王或霸天下的问题，孟子提出了尊王贱霸的主张。今人杨伯峻统计，《孟子》一书涉及“忧”的地方，凡二十七见，

此处略举三例，如：

入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐。（《孟子·告子下》）

君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之：舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也。是则可忧也。（《孟子·离娄下》）

乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王下》）

孟子这里讲了忧患与安乐的辩证法以及忧患的不同境界。在他看来，忧患并非坏事。反对外患的威胁，就提高人们的警惕性，激励人的志气。只有生于忧患之中，兢兢业业，才能安乐地度过余生。对于君子，不是忧患朝夕之安危，而是忧患自己能否达到舜那样高的人格境界；至于王者，如欲王天下，则与天下百姓同忧同乐，这样，百姓也就会与你同欢乐，共患难。孟子的这种忧乐观和民本主义，无疑奠定了忧患传统意识的价值取向。与孟子约略同时的庄子及其学派，其论忧患，仅见于《庄子》一书，凡九十四见，其中所谓“仁人之忧”、大夫、诸侯、天子、庙堂之忧，正是就忧患意识而言。其《天下》篇所谓：

是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。

天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

此言正披露了庄学于“放者”的面目下埋藏的深层的忧患意识，与屈原稍晚的荀、韩，其思想明显地渗透了道家思想的乳汁。韩非作为此时道法家的代表，现存一帙《韩非子》，其政治观、法哲学、历史观、权谋论，正是建立在忧患意识的前提之下的。其初见秦，即以“战战栗栗，日慎一日，苟慎其道，天下可有”（《初见秦》），劝勉秦王。韩非之所忧，在于人主耽于女乐，闭目塞听，迷信鬼神，法制不明，刑赏不均，八奸当道，五蠹乱政，以致忠言难以说上，酿成“穷身”、“亡国”、“绝世”之祸。倒是“三为祭酒”的稷下学者荀况，深谙人们忧患之所从来，提出了“忧戚之无益于几也，则广焉能弃之矣”（《荀子·解蔽》）的想法，认为仅仅忧患是不能解决危机问题的，不如远远地把它抛弃掉。他说：“凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。”（同前引）因此，必须从认识上克服片面性，认识事物的本质和规律性，从而从根本上解决忧患问题。他说：

昔人君之蔽者，夏桀、殷纣是也。桀蔽于末喜、斯观，而不知关龙逢，以惑其心而乱其行；

紂蔽于妲己、飞廉，而不知微子启，以惑其心而乱其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，贤良退处而隐逃，此其所以丧九牧之地而虚宗庙之国也。桀死于鬲山，紂县于赤旆，身不先知，人又莫之谏，此蔽塞之祸也。（同前引）

以下“人臣之蔽者”、“宾孟（游士）之蔽者”从略。荀子撇开社会阶级关系，单从认识论方面去探寻造成人君、人臣、宾孟忧患的原因，这本身也是一种弊病，当然是错误的。但忧患意识，作为民族传统文化的一种特色内涵，自殷周至战国的先秦时期，从《易经》到《易传》，实现了它的萌芽、产生、形成和确立的全过程。

中华民族的忧患意识，得益于传统的伦理道德文化的长期熏陶。中国古代以血缘关系为纽带的氏族奴隶制所形成的亲亲、尊尊的本位伦理意识，逐渐发展为一种高度责任感、使命感和凝聚力，从而成为尔后民本思想、经邦济世思想和爱国主义思想得以产生的重要酵母。而作为别具特色的忧患意识传统，则如山间汨汨清泉，跌宕曲折地注入民族文化的传统的江河，不绝如缕；又如锦瑟之上的一根琴弦，迸发出嘹亮的悲怆，激发起人的一种高尚的人格追求，别具审美意蕴。今天，我们品味一下范仲淹的《岳阳楼记》，可是别有会心？其云：

嗟夫！予尝求古仁人之心……不以物喜，不以己悲。居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君。是进亦忧，退亦忧，然则何时而乐耶？其必曰：先天下之忧而忧，后天下之乐而乐欤！噫！微斯人，吾谁与归？

当然，“居庙堂”的统治者与“处江湖”的老百姓，能够相互关怀，不过是作者对理想人格的道德行为的期望。在剥削阶级统治的社会里，是不能实现的。但其忧以天下、乐以天下的高尚情怀，却成为尔后士大夫、知识分子经济天下的一条道德规范，为人们效尤。明清之际东林党人、复社学子所提出的“风声雨声读书声，声声入耳；家事国事天下事，事事关心”，“天下兴亡，匹夫有责”等口号，正是传统忧患意识的体现。他们“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”的气概，成为传统忧患意识的新注脚。迄于现当代，这种优秀传统，在革命先烈和导师的身上，都从不同的角度得到折射。

四、与天地合德，顺天休命

《周易》在奠定“惧以终始”、居安思危的忧患意识的同时，也提出解除忧患的思想。它是通过卦象

以及卦爻辞对卦象的说明来表达这种思想的。及乎《易传》，便讲得更加明白。《周易》关于解除忧患的思想，就是树立一种天人合一、顺天法道的理想人格。所谓“乐天知命故不忧”就是这个意思。

（一）天道自然，天人合一

1. 天道自然

《周易》本为卜筮之书，其神秘色彩较浓。其神秘之处，往往在于借天道以明人事，天道被赋予了某种神格，诸如“大有”之上九：“自天祐之，吉，无不利。”即是。但细析《易》之本身，是将天道当作自然现象的，《易传》亦是如此解《易》的。

《易》上下经六十四卦，“天”字仅6见。涉及天道的如星辰、日、月、雷、日昃等，也仅6见。前者如“中孚”上九之“翰音登于天”、“姤”九五之“有陨自天”、“睽”六三之“其人天且劓”、“明夷”上六之“初登于天”、“大畜”上九之“何天之衢”、“乾”九五之“飞龙在天”等，均是以天为自然物。至于“自天祐之”则反映了人们对天的盲目崇拜和迷信。而雷雨日昃、日月星辰等天道，亦指自然现象无疑。这反映了作者对殷周之际的天命神学的一种怀疑和否定看法。同时也为《易传》的天道自然观铺垫了基础。

《易传》“十翼”，除《杂卦传》未言“天”外，其他九翼，除天下、天上、天际、天子未计外，共言“天”或“天地”达 103 处。其中与天命相关的有 8 处。8 处之中，有 5 处重复“自天祐之”。而《易传》释“祐”为“助”，说：“祐者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以‘自天祐之。吉。无不利也’。”（《易传·系辞上传》）即是说，顺循天道则吉，无不利。另 3 处分别见“师”之《象传》：“承天宠”；“无妄”之《彖传》：“天命不祐”；“观”之《彖》传：“天之神道”。其他 95 处均是将“天”、“天地”或“天道”定位在自然性质之内的。如：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故……与天地相似，故不违……乐天知命，故不忧。

知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。（以上《易传·系辞上传》）

天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也……天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非，曰义。

天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生……乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔

有体，以体天地之撰，以通神明之德。（以上《易传·系辞下传》）

昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。（《易传·说卦传》）

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。（《易传·序卦传》）

“飞龙在天”，乃位乎天德……“乾元”、“用九”，乃见天则。（《乾卦·文言传》）

天道下济而光明，地道卑而上行；天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦。（《谦卦·象传》）

刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。（《贲卦·象传》）

天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。（《泰卦·大象传》）

上引之“天”、“天则”、“天（地）之道”、“天文”、“天地”、“天德”等等，无疑都是指自然之天。这就是说，《周易》之“经”、“传”，其主要倾向是持天道自然论。而这也恰恰是《周易》这具巫术神道外衣下包含的合理内核。

2. 天人合德

《周易》中与“天”对举的是“地”和“人”，但

它往往又与地并列而与人对偶。《易传》以卦之六爻象征天、地、人。其初、二爻象地，五、上爻象天，三、四爻象人，居于天地之间。天、地、人又称之为“三才”。实际上，人以外之天、地，统属于天，故“人”与“天”的矛盾关系，构成了中国传统哲学的基本问题，而且是由来已久的。

《易经》既是卜筮预测之书，则其价值导向是满足人们趋吉避凶、趋利远害的功利要求也无疑。因此人的问题是其首重。《易经》六十四卦，有两卦是以人为卦题，一是“同人”，一是“家人”。至于其他“人”，则有天子、帝、大人、帝乙、高宗、君子、公、王、臣、侯、士夫、大君、邑人、恶人、旅人、武人、幽人、宫人、行人、老夫、丈夫、妇人、老妇、夫、妻、小子、小人、盗、寇、朋等等。《易经》的功利目标，也就是通过他们的吉凶、利害表现出来。见卦爻之象，便可以作出判断，这里面包含了三重意思：其一是个人或阶层的利害，决定于卦象符号，亦即人对天（客观卦象）的偶然遭遇，人的命运决定于天；其二，人可以根据所示卦象，顺其旨意，发挥能动性，选择避什么，趋什么，如何趋避？其三，提出了一个是非、利害、吉凶的判断标准。譬如：既然“亢龙有悔”、“濡尾有吝”、“翰音贞凶”、“西南丧朋”，那就应该规避，而“利涉大川”、“利有

攸往”、“取女吉”、“利建侯”、“利见大人”，就应该趋往。人与天的关系是从属、顺从和合一的关系。这种规避、趋往，看来是被动消极的，但却包含了人们主动选择、取舍的能动性的萌芽和通过主观努力可以改变命运或实现功利的信念。

《易传》将这种积极因素升华到了一种哲学高度，提出了人“与天地合德”的论题。在《易传》作者看来，既然天是自然之天，则天则、天道当是自然法则、规律，人只有效法天道，遵循天则，与天地同忧，乐天知命，方可以幸福无忧。归纳《易传》所阐发的思想，其论天人关系，大体可分几层：

第一，天地之阴阳絪縕，产生万物以及人类。《易传》说：

天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。（《易传·系辞下传》）

刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑；乾道成男，坤道成女。（《易传·系辞上传》）

这是说，万物包括人类都是天地阴阳二气相摩、相荡，鼓之、润之，絪縕渗透而产生的。人类以及其他动物，也如同阴阳之道，是男女、雌雄、牝牡交媾而生。天地的最大功能就是化生万物，易道的基本精神就是这一点。《易传·系辞传》谓“天地之大德曰

生”、“生生之谓易”，就是这个意思。《易传》还进一步认为，天地生物以至社会人伦的产生，是一个必然的逻辑过程。如《易传·序卦传》说：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

《易传·系辞传》还认为，天地产生于阴阳尚未剖判的“太极”，当其剖判为阴阳二仪之气，便形成了地和天。天地阴阳和合而生万物。有万物便有牝牡、雌雄、男女之别。其于人类社会，随之便形成了夫妇、父子、君臣等亲疏、上下、贵贱等级关系，礼义等伦理规范也得以产生和施行。这是基本符合历史实际的初级逻辑推理。

第二，基于“天”与“人”的这种本末关系，“人”之德行从善恶的价值判断到道德行为，也必然来自于“天”。《易传》说：

昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。（《易传·说卦传》）

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之

德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。
(《易传·系辞上传》)

天道下济而光明，地道卑而上行；天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦；鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。(《谦卦·彖传》)

这都是说，天地之道与人道是一致的，甚至可以说是同一事物的不同表现。在天地，曰阴阳、刚柔；在人，则称仁义。天地之久大，亦即贤人之德业。天地之消息盈虚，益谦而亏盈，人之德亦损盈满而益谦虚。《文言传》更是以元、亨、利、贞为君子之四德，以乾德为天和君、父之德，以坤德为地和妻、臣之德。如说：

元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。(《乾卦·文言传》)

坤，至柔而动也刚，至静而德方，“后得主”而有常，含万物而化光……阴虽有美，含之；以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。(《坤卦·文言传》)

卦象乃是天垂之象，卦德即人之德。乾卦的阳刚之德与坤卦的阴柔之德分别赋予了君臣、男女、夫妇

等不同名分之人。《易传》的这种观点，是对先秦儒家思孟学派“天命之谓性”这一命题的阐明。秦汉而后，董仲舒提出了“性三品”说，以阴阳分别代表恶性和善性，以为贪仁之性，两在于身，而王者之善性，受命于天。韩愈进而提出了“性情三品”说，以为人性是“与生俱生”的天性。李翱则提出了“复性”说，强调“人之所以为圣人者，性也”；“性者，天之命也。”（《复性书》上）北宋理学的奠基人之一的张载，提出了气质之性与天地之性两个范畴，认为前者“形而后有”，而后者则“与天道合一”，所谓“性与天道，不见乎小大之别也。”（《正蒙·诚明》）他还说：“天人不须强分。《易》言天道，则与人事一滚论之，若分别，只是薄乎云尔。”（《横渠易说：系辞下》）程颢说：“道未始有天人之别。但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”“天、地、人只是一道也。”（《河南程氏遗书》卷二上、卷十八）南宋心学家陆九渊说：“天有天道，地有地道，人有人道。”天、地、人“三极皆同此理，而天为尊……人乃天之所生，惟乃天之所命。”（《王阳明集》：《与王伯顺》、《与赵咏道》）这种天赋人性、天德具于人心的天人合一思想传统得以传承，应该说，《易传》是一个桥梁。

第三，天人合德，《易传》将《易经》的天人合

一思想，明确地表示为天人合一于“德”。《乾卦·文言传》说：

夫“大人”者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。

《易传》的基本倾向固然是把“天”、“天道”当作自然现象，但却赋予了“天”以某种义理属性，如认为天是至能、至善、至美、至公、至正、至明等等。而天的这些品质和功能，都是由人去体现出来的。此外所谓“德”，是一个含义十分丰富的范畴。它既是指道德、德行，也是指本性、特色、功能、规律（道）等等。此外是说：“大人”正当“九五”之君位，与天地的品德是吻合一致的，其德业言行符合于天道，其思想像日月普照人寰，其功德像四时滋育和繁殖万物。此所谓“鬼、神”，是指生成万物的元气的两种表现形式：“神”谓气之伸延，“鬼”谓气之归复。延伸以生成万物，自有形以归于无形，此即《易传·系辞上传》所谓“精气为物，游魂为变”。“与鬼神合其吉凶”，是说“大人”的言行像阴阳二气有规律的变化而影响万物的生灭一样，影响人的吉凶、福祸。他能于天时变化之前预先按天道行事，在天时变化之后，也能严格遵循天道行事。“大人”与“天”，其“德”相同，只是表现形式有别罢了。如

《易》之《彖传》说：

天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。（《豫》）

天地养万物，圣人养贤以及万民。（《颐》）

天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。（《睽》）

《易传》还说：

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞、禁民为非曰义。（《易传·系辞下传》）

天地的最高德性是化生万物，圣人的最高德性是以仁义理财聚人，守住权位，养育万民百姓。这种天生人成的观点，也是天人合德的一种表现。《易传》天人合一于德的思想，是对西周以来天命观的发展，也是对儒家孔孟的天道观和荀况的天道观以及道家天道观的理论总结，从而最终形成了中华民族天人合一的整体思维方式。

（二）遵循天道，乐天知命故不忧

《周易》之忧患，主要是对统治集团荒淫腐败，背离天道与民为仇的忧患。它认为，要实现吉、福等功利目标，解除忧患，在于遵循天道。而天人合德，天道与人道的一致，也应该遵循天道。人们体认天

道，就在于更好地尽人道。《周易》关于遵循天道的思想，在《易经》中便有萌芽。如《易经·乾卦》：

初九：潜龙，勿用……

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

“潜龙”是指龙是星隐伏于天田之下。其寓意是表示事物刚处于发生阶段，条件尚未成熟，君子不宜轻易举动。九三爻是说到了条件成熟时，君子终日奋发有为，至晚则警惕戒惧，不敢忘乎所以，则虽遇危险也不会受到损害。不盲动，不妄动，既是“天”对人的要求，也表达了人要遵循天道的思想。同理，《易经·颐卦》曰：

六五：拂经，居贞，吉。不可涉大川。

上九：由颐，厉吉，利涉大川。

“颐”为颐养葆生之卦。六五爻辞是说，如果不循天之常道，在家居正，可保吉祥，但不可离家涉水渡河。上九是说，如果遵循颐养之道，虽有病痛之厉，也能吉祥平安；涉水渡河也是吉利的。这是说，养生也要遵循自然之道。《易经》给人的感觉是凡事须循天道。循道则吉利，反之便凶吝。

至于《易传》，对于这种遵循天道的思想，它进行了理性的升华。首先，它强调了遵循天道的合理性。如《易传·系辞上传》说：

探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成

天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。

这是说，探索幽隐玄妙的天理，以判断吉凶祸福，成就无限之伟业，没有比蓍占龟卜更重要了。所以天生神妙的蓍龟，圣人效法以为卜筮；天地寒暑、阴晴、昼夜变化，圣人效法以为《易》；上天显示各种吉凶之象，圣人效法以为易象，宣明天意；黄河出现龙图，洛水出现龟书，圣人效法以为八卦。这里，蓍、龟被赋予了涵蕴万理的神格，圣人通过效法蓍、龟去探求天地变化之道，以求顺应天道趋吉避凶，建功立业，是合乎性理的。所谓“八卦以象告，爻彖以情言”；“天地设位，圣人成能”（《易传·系辞下传》），就是这个意思。其次，它强调了遵循天道的重要性。如《革卦·彖传》：

文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。

天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。

革之时，大矣哉！

“革”之象为水火（䷰）相胜。下离象中女，上兑象少女，同性相斥必争斗而生变。若变革光明正大，使人心悦诚服，进行很顺利，策略正确，时机得当，其悔吝、忧患必无。譬如商之汤王，周之武王废除夏、商天命之举，既顺从了天道，又得到民众拥

护，各自开辟了一个新朝代，其意义何等重要！再如《归妹卦·彖传》：

归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。

“归妹”（䷵）为兑下震上，象少女嫁长男。卦象为阴阳相交合，如此则万物兴盛，此天地之正道。女子出嫁乃人之终始，是遵循天道，此卦《彖传》是强调天地阴阳不交万物不兴，人之道亦如之，男女不交，也不能繁殖下一代。这是从反面论述了遵循天道的重要性。再次，它指出了遵循天道的必要性和所象之行为规范。这在《象传》六十四卦相对应的“大象”中表现得十分典型。如：

乾：天行健，君子以自强不息。

坤：地势坤，君子以厚德载物。

屯：云雷，屯。君子以经纶。

蒙：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

.....

君子之行美德，都是天道的具体表现，也是天地自然对君子的具体要求。这种遵循天道的思想，不仅是对《易经》所蕴思想的阐发与改造，也是对春秋以来先秦诸子这一思想的吸收与总结。如老子之“道法自然”论，庄子之“齐物”论，孔子之“畏天命”论，孟子之“诚者天之道，思诚者人之道”论，荀子

之“制天命而用之”论，韩非之“缘道理以从事”论等等，在《易传》中均有体现。

在《易传》看来，人事之兴亡陵替，其根本原因在于顺天合道与否。如孟子所引《尚书·泰誓》所云：“天视自我民视，天听自我民听”（《万章》上），“顺天者存，逆天者亡”（《离娄》上），《易传》也认为，“天之所助者，顺也”，“与天地相似，故不违……旁行而不流，乐天知命，故不忧。”（《易传·系辞上传》）

由《易传》所形成的天人合德，顺天休命的思想传统，成为尔后中华民族一种理想人格追求和固定的思维模式。合德于天是对王者、圣人、至人的要求，顺天休命是对所有人的要求。实现天与人的同一性。既成了一个智者王者的努力目标，也是一个道德评价标准。这其中有以“天”为人格神者，也有坚持以“天”为元气自然者，从而成为哲学史上的两条思想路线。

五、亨行时中，保合太和

中国人文精神之最本质处，莫过于中和之道。中和直解为中正和平。正而直立不偏谓之中；“以它平它谓之平”（《国语·郑语》）。“和平”之本义为均匀和

调。先秦之儒、道显学，莫不以中和为一种高尚的人格境界予以追求。及至两汉之际，佛教传入中土，在理念上亦是以中道为一种修持目标。先秦以降，“执中”、“建中”、“用中”、“守中”、“建极”、“时中”、“环中”、“中行”、“中和”、“中庸”、“去同取和”、“协和”、“兼爱”等词语，可说触目皆是。中和理念，实际上已经成为中华民族立身处世、待人接物、处理政务和民族交往、国际关系的一种“分寸”。作为一种人文精神的中和之道，亦可以说渊自于《周易》。

（一）文明以健，中正而应，亨行时中

“中”的观念，萌芽于《易经》。在殷周的甲骨文和金文中，“中”字较多见。或以军中旗帜，标示中心，或以测量日影，标示时间。《易经》开始有了崇尚中的观念。《易经》“中”字凡13见，除了个别在方位或时间意义上使用外，有两处用作判断，如“中吉”，处中则吉，这明显地表明了尚中的思想。有五处把“中行”作为名词。如：

包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。（《泰》之九二）

中行独复。（《复》之六四）

益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。

(《益》之六三)

中行告公，从。利用为依迁国。(《益》之六四)

苋陆夬夬。中行，无咎。(《夬》之九五)

“中行”具有中道的意思。关于“中行”，注家解说纷纭，其实孔、孟之说可资为注。孔子说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《论语·子路》）这是说，得不到奉行中道的朋友，只能和狂、狷之人交往了。狂者偏激一些，而狷者又胆小畏缩。孟子说：“孔子岂不欲中道哉？不可必得，故思其次也。”（《孟子·尽心下》）狂、狷各有左和右的片面倾向，故孔子希望与行中正之道的人为朋友。

《尚书》“中”字凡 49 见。其中《今文尚书》39 见，《古文尚书》10 见。《尚书》之“中”，一般作中正之心或中德解。如《盘庚》篇记载盘庚迁殷训诫臣民时说：“汝分猷念以相从，各设中于乃心！”这是要求臣民们相信他，跟随他迁徙，各自要把中字放在心中。《酒诰》篇则说：“尔克永观省，作稽中德”。即是要官僚们观察和反省自己，使言行举止符合中正之德。《易传》进一步提出了刚健中正，亨行时中的思想。《易传》“中”字凡 113 见，其中“中正”、“正中”、“中直”23 见，“刚中”13 见；其在兆辞的判断

方面，亦多因处刚中之位、行中正之道与否而断吉凶悔吝，鲜明地反映了作者尚中的思想倾向。如：

“利见大人”，尚中正也。（《讼卦·彖传》）

健而巽，刚中而志行，乃亨。（《小畜卦·彖传》）

刚中而应，是以大亨。（《升卦·彖传》）

贞大人吉，以刚中也。（《困卦·彖传》）

蒙，亨，以亨行时中也。（《蒙卦·彖传》）

大君之宜，行中之谓也。（《临卦·彖传》）

九二贞吉，中以行正也。（《未济卦·彖传》）

其位在中，以贵行也。（《归妹卦·彖传》）

凡此等等，都是对《易经》尚中思想萌芽的发挥，也是对先秦诸子中道观的综合与发展。先秦诸子中道观有一个重要特点，是将《易经》的尚中思想衍变为中和理论。

（二）保合太和

如同《易经》中不见“阴阳”范畴一样，其中亦不见“和”范畴。但关于“和”的思想萌芽却依稀可见。如“同人”、“中孚”、“咸”等卦，都能从中体会到“和”的思想倾向。《尚书》尚“中”，同时尚“和”。其《今文尚书》“和”字 25 见，《古文尚书》

17 见，多是在处理人际关系的法则这一层面上使用。如说：

自作不和，尔惟和哉，尔室不睦，尔惟和哉。（《尚书·多方》）

时惟尔初，不克敬于和，则无我怨。（《尚书·无逸》）

这是强调人际之间，个人与家庭之间都应和睦相处，否则就会招致天罚。故上层统治者的天职就是“燮理阴阳”、“协和万邦”。譬如文王，为了“咸和万民”，甚至“不遑暇食”。

“和”范畴先见于西周晚期。《国语·郑语》载有周之史伯回答司徒桓公的一段话：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四肢以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体。出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行嬖极。故王者居九畹之田，收经入以食兆民，周训而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工，而讲以多物，务和同也。

所谓“和实生物”，是说不同性质的事物相调和、整合以生成新的性质的事物。此处是借五行相生的自然现象论证“和”的重要性，强调“和”对于人事关系、政权巩固等的重要作用。春秋末年，齐国晏婴亦是在这个意义，通过“宰夫”烹调食物的事例，指出“和如羹焉”，其实质是异质事物相互掺和，“济其不及，以泄其过”，指喻君臣关系亦应如之。故平和乃是为政者所追求的一种完美境界。《国语·周语》说：

夫有平和之声，则有蕃殖之财。于是乎导之以中德，咏之以中音，德音不愆，以和神人，神是以宁，民是以听。

“中”之本义，亦具有“和”的意思。《说文》训：“中，和也”。《蒙卦·彖传》中“以亨行时中也”一句，《释文》训：“中，和也”。故“中和”当为一联合结构范畴。先秦诸子或言“中”，或言“和”，或言“中和”，都具有中和的意义。如《老子》中说：“多闻数穷，不如守中”。又说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”“终日号而不嗟，和之至也。”“和其光，同其尘。”等等。此冲和之气，即阴阳和平的中和之气。和光同尘亦是人与自然中和为一的意思。婴儿大朴未亏，智力未开，无私无偏，最具中和之德。故老子以中和为养生处世之最高境界。《论语》中说：“中庸之为德也，其至矣乎。”（《雍也》）皇《疏》：

“中，中和也。”“礼之用，和为贵。”（《学而》）“君子而而不同。”（《子路》）“允执其中”（《尧日》）等等。可见孔子也是以中和为从政、立身之基本原则。《孟子》说：“子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《尽心》上）又说“汤执中，立贤无方。”（《离娄》下）执中，就是要坚持中正和平之道。执中是根据实际情况，权变、无方，与执一这种片面性和绝对性是对立的。《中庸》则明确地提出了“中和”范畴：

喜怒哀乐之未发，谓之“中”，发而皆中节，谓之“和”。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

这是说，天地的终极原因是“中”，其根本法则是“和”。“中”即是天命之性，“和”则是循性而生、发而中节的喜怒哀乐之情。“中和”就是天性与人情的统一。性为体；情为用。体微而不形；用显而有见。体用同源，显微无间，这种同一性，乃是儒家思孟学派所追求的一种完美状态。它认为，实现了这种状态，整个宇宙世界也就天尊地卑，秩然有序；人类以及万物也就得以顺其自然正常繁殖、发展。故“中和”，就是刚中不偏、不颠倒；同时，又是柔和兼容不孤立的一种阴阳相契、刚柔互补的理想境界。正因为如此，战国秦汉以来的儒家，未有不尚中和者。如

《周礼·春官·大司乐》载：大司乐“以乐德教国子中和祗庸孝友。”此“中和”之德即是指忠诚而刚柔相适。如《荀子·王制》：“公平者，职之衡也；中和者，听之绳也”。这是以中和为判断是非的一种准则。

《易传》尚和，其“和”字凡 11 见，就其要义言，表现了崇尚中和的思想。如它说：

《履》，和而至……《履》以和行。（《易传·系辞下传》）

和顺于道德而理于义。（《易传·说卦传》）

利者，义之和也……利物足以合义。（《乾卦·文言传》）

所谓“和”，就是中和、和谐的意思。《坤卦·文言传》说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也”。认为将内在的中和之性表现于形体，发扬为事业，是最美不过的。可见“和”是一种最佳存在状态。因此，《易传》提出：

乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。

（《乾卦·彖传》）

太和乃阴阳和合的冲和之气。万物于天道的变化中各自获得生命和品性，而天道变化又是阴阳之气，絪縕交合的结果，故保合太和，保持阴阳柔刚之气中和交合，才能使事物贞固、健利，恒久而不灭。宋明

理学奠基人之一张载《正蒙》一书，开篇即为《太和》。他说：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马、絪縕，不足谓之太和。语道者知此，谓之知道；学易者见此，谓之见易。

清初王夫之对这段话的解释是：

太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和；既有形器之后，其和不失，故曰太和。涵，如水中涵影之象；中涵者其体，是生者其用也。轻者浮，重者沉；亲上者上升，亲下者下降，动而趋行者动，动而赴止者静，皆阴阳和合之气所必有之几，而成乎情之固然，犹人之有性也。絪縕，太和未分之本然；相荡，其必然之理势。胜负，因其分数之多寡，乘乎时位，一盈一虚也。胜则伸，负则屈；胜负屈伸，衰王死生之成象，其始则动之几也。此言天地人物消长死生自然之数，皆太和必有之几。

来，谓始动而化之初；究，谓已成形体也。几微，气之初动；易简者，唯阳健阴顺而已。广大，品物流形；坚固，体成而不易毁也。乾坤有体则必生用，用而还成其体。体静而用动……动静无端。……太和之中，有气有神。神者非他，二气清通之理也。不可象者，即在象中。阴与阳和，气与神和，是谓太和。……体道者不于物感未交、喜怒哀乐未倚之中，合气于神，合神于性，以健顺五常之理融会于清通，生其变化，而有滞有息，则不足以肖太和之本体，而用亦不足以行矣。……健顺合而太和，其几必动，气以成形，神以居理，性固具足于神气之中，天地之生人物，人之肖德于天地者，唯此而已矣。（《张子正蒙注·太和篇》）

按照王夫之的理解，所谓“太和”，即是“道”、“太极”、“阴阳和合之气”。就其本质言，它即是阴与阳的统一，又是气与神的统一。神即是阴阳二气清通无碍、相互交融之理。就其存在方式言，它表现为由浮沉、升降、动静相感之性而产生阴阳细缊摩荡、胜负屈伸相互转化的状态；气为体，神为用。体静而用动。体涵健顺五常之性，用则散殊可象，生人之喜怒哀乐之性。故太和又是体用、动静、性情的统一。“气以成形，神以居理，性固居足于神气之中，天地

之生人物”，“人能存神尽性以保合太和”，“修人事以肖天德”，则是天人和合之至。

太一、太和、太极、太无、时中、中行、中庸、道等，实际上与中和是同一系列的范畴。清初著名思想家方以智在其《东西均》等著作中已有论述。它与汉唐时期，中国佛教所主张的中道观也是相一致的。

由《周易》所奠定的中和之道，经过先秦诸子以及秦汉以降宗教和世俗的思想家的改造与弘扬，遂成为中华民族人文精神的精髓部分。中和，作为中国人安身立命的处世原则，一方面，它强调刚中正直，处事公正，无邪不私，表现了天地间的凛然正气；另一方面它又强调和谐、和乐、和平共处，提倡爱人、忠恕的仁者襟怀。此外，它还强调适中，不过无不及，不偏不倚；喜怒哀乐，发而中节；待人行事，恰到好处。这种持中用中的原则立场和方法论无疑是我们民族的传统美德。自古及今，代相承续，成为中华民族最具特色的一种精神象征。当然，这种处世原则，也存在被动、消极的一面。它释刚中为柔中，临事瞻前顾后乃至模棱两可，折中是非，其所造成的负面影响也是不可低估的。

第二章

易学与理想人格

一、概 论

理想是现实的反映，从现实中汲取理想，把理想化为现实是每个民族传统文化中共通的现象。任何民族的文化系统都内在地包孕着相对应的理想人格，一个时期的理想人格一方面是该时代的反映。另一方面，理想人格的范型一旦形成，又往往对民族文化及社会生活的各个领域产生广泛而深刻的影响，为其提供动力和方向。从一般意义上说，理想人格是民族文化特质和价值取向的生动体现。

中文“人格”一词从近代日文引入，而日文的人

格是对英文 Personality 的音译。从词源学上看, Personality 来源拉丁文 Persona, 意为表演性的面具或脸谱, 转义为这面具所表演出来的角色, 体现剧中人物的身份和个性。从本质上讲, 人格是指独立的个人性、私人性, 它具有多元的、认知的倾向, 本无所谓道德色彩。而在汉语中, 人格一词更多地带有品格的含义, 如“重利轻义, 以道制欲”的价值取向, “富贵不能淫, 贫贱不能移, 威武不能屈”的崇高德性, “民胞物与, 经邦济世”的人生理想等等。它与“人格”的本源性意义即私人性恰好相反, 具有共通性、内省性和一元性, 更多地具有道德的意蕴。由于相沿成习的缘故, 在这里我们姑且借用这一西化概念来表述中国群体由共通的“道”来制约的道体规范的品格典范、德性主体, 这是必须事先加以申明的。

理想人格是与现实人格相比照而言的。在一定的文化环境和社会制度中, 人们的利益和期望集中于某一个楷模身上, 即为理想人格。理想人格是民族文化中人们最推崇、最向往, 并以之为目标进行自我塑造的道德范型, 是民族文化特征和价值标准的典型体现。它对人们具有巨大的感召力, 是人们孜孜以求的目标。从理想与人格的关系来说, 人格是理想的承担者, 理想是人格的主观体现。在把理想化为现实的过程中, 理想的人格得以转化为现实的人格。每个人都

用理想人格来改变现实，而且也按理想人格来塑造自己。

理想人格的内容可以归结为求真、明善和审美。求真是获得知识的理想，明善是明确行为的理想，审美是情感趋向完满的理想。理想人格是个体所追求的目标所在，历代思想家对此多所阐述。近代大教育家蔡元培在《普通教育和职业教育》一文中说：“所谓健全的人格，内分四育，即（一）体育，（二）智育，（三）德育，（四）美育”^①。蔡元培力求通过教育这一社会化的手段来开掘个体身上的潜能。王国维也是如此。他在《论教育之宗旨》一文中说，“然人心之知情意者，非各自独立，而互相交错者……三者并行而行渐达真善美之理想，又加以身体之训练，斯得为完全之人物，而教育之能事毕矣。”

这种理想人格在中国文化系统中，是由《周易》奠定的易文化传统所熔铸而成的。其中，“生生不已”是这一理想人格的形上学基础，“继善”“成性”的能动努力是成就这一理想人格的主要途径，“刚健不息”、“厚德载物”是这一理想人格在中国文化系统中历史形成的内在紧密的两翼，体现在学派上则表现为儒道两家（包括佛教）的逻辑互补，“君子”“圣贤”

^① 《蔡元培全集》第四卷第474页，中华书局，1984年9月。

则是这一人伦理想人格化范型。

天道下贯于人性，人性承继天道，则成就了人的善性，这是易学理想人得以实现的人性论前提；而自强不息与厚德载物品德的互动与互补，最终铸就了中华民族的人格典范，这就是践行中道的君子。

二、天地絪縕，生生不已

开放时代的宏阔背景，中西文化的激烈冲撞，触发学术界涌现出一股广泛的文化“寻根热”。试图通过寻绎中华优秀传统文化之根，探讨中国文化的未来走向，仁智殊见，都各具匠心，但是，我们认为，由古老的《易经》及其衍生的源远流长的《易》文化传统所蕴涵的“生生”之道，才是中华文化生生不息的智慧之根，是中华文化慧命相续的文化基因。她孕育了中国哲学生命理性的内在特质，不仅创生过古代灿烂的东方文明，而且对于当今建构现代文明以及中华民族未来走向仍具有独特的理论意义与实践价值。

“天地絪縕，生生不已”的理念，发端于对《易经》进行人文弘化的两个核心命题，即“生生之谓易”、“一阴一阳之谓道”，对中国文化上的道教以及宋明道学的思想产生了深刻的影响，是易学中古今贯

通的人文价值理想的集中体现，是中国传统文化的总精神。可以说，中国哲学以至中华民族精神的精髓就在于“生生”二字。它既是宇宙法则，同时也是人生伦理的准则。它提出的“太极生两仪”的宇宙本体论、“刚柔相推而生变化”的变化内因论、“惟变所适”的常变观、“三才统一”的天人整体观，是中华易文化传统建构崇高理想人格的重要形上学基础。

（一）“生生之谓《易》”

“生生之谓易”，语出《易传·系辞上传》：“盛德大业至矣哉。富有之谓大业。日新之谓盛德。生生之谓易。”按照一般语义解释，“生生”即指化生、创生万物，但这只是对生生之道的一种表层理解。事实上，它包括两层涵义。一是创生万物，即历时态的宇宙万物生成，前面的“生”是动词，后面的“生”是名词；二是万物相生，即共时态宇宙存在的相生共存，前面的“生”是名词，后面的“生”是动词。这段话的意思是说，盛大的德行与伟大的功业是自然造化的极致，万物相生是宇宙富有万物卓越的才能；创生万物是宇宙变化至上的品德。宇宙就是一个内在和谐、生生不息的大流，它的德业合一就是《易》的宗旨。这里，《易》的生生之道成为贯通宇宙自然、人伦社会的普遍原则和伦理精神。《易传》的这种观念，

是对肇始于《易经》，分途发展于孔子儒家、老子道家生生之道的逻辑整合。

《易经》本为卜筮之作。华夏初民面对日月递嬗、洪水横流、禽兽啮人的强大自然威慑，面对殷纣横行、民生凋敝、社会动荡的巨大人文变迁，经过口耳相传的神话传说和先民的切身体验，积淀为一种深沉的危惧意识：对自然造化的敬畏，对生民万物的体恤。这就使《易经》自始至终充盈着对生的渴望，贯穿着生生的精神。《易》之成书，虽经历了一个漫长的编纂、整理过程，然其中自有条贯。纵观《易经》，以乾天坤地为基础，推衍出八经卦以至六十四别卦，其排列井然有序、有条不紊，六十四卦既相互独立各有位置，又相互并存、互不妨害，充分体现了宇宙创生、相生的“生生”原则；横察《易经》，卦象、卦辞、爻辞取象寓理，也都着力揭示“有天地然后有万物”，乾坤阴阳对待而生变化的宇宙生生秩序，以及阴阳天地万物相辅相成的相生精神。所以，《易传》有“一阴一阳之谓道”、“刚柔相推而生变化”之说。阴阳交合，刚柔互动，变在其中，《易》的奥义、意旨也都体现于其中了。

老、孔深造乎《易》生生之道，而各有独到的发挥。大致说来，老子之道以坤道生生为主，孔子之道以乾道生生为主，可谓异曲而同工于《易经》，殊途

而同归于《易传》。老子崇尚自然，着力弘扬《易》的自然层面，提出了一套形上学的抽象原则和一套系统的宇宙生成论模式：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”自然之道是：“天下万物生于有，有生于无。”“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“道”是老子哲学的最高范畴，他的“道”是以自然为法，而自然就是从无生有而又“有无相生”的统一体，充满着相生相容精神的宇宙和谐统一体。这是从宇宙生成论的角度将《易经》生生观念从巫筮化的外壳中剥离出来，从“生生之厚”的坤道侧面实现了中国哲学人文精神的重大突破。老子哲学贯穿着易之生生精神，为《易传》提炼出一套思辨哲学提供了重要的思想资料。孔子则恰恰相反，他着力发掘《易》的人文层面，提出了一套人伦道德规范，作为指导社会生活、处理人际关系的准则。“仁者爱人”，“己立立人，已达达人”，这就是他所谓“推己及人”的忠恕之道。恕道即是由己及人，既要关心自己的“生”，也要帮助或不妨害他人的“生”。生命的意义和价值不在于一己的存在，而在于道德生命的发扬，即《易传》所谓“通天下之志”，“曲成万物”。因此，他强调的是人伦的相生与和谐。孔子哲学所贯穿的仁爱精神是《易》生生观念的体现和弘扬。这是将《易》生生之道从宗教的大轭下拯救出来，从道德伦理学的侧面实

现了中国哲学的重大拓展。孔子思想中的生生精神，构成了《易传》整合《易》生生之道的重要逻辑环节。

《易传》以《易》为本，充分涵化老、孔易文化生生思想而融冶为一个哲理的理论体系，实现了《易》生生之道的一次重大综合改造和哲理升华，奠定了尔后中国哲学尊“生”传统的思想基础。它讲宇宙生成：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”（《易传·系辞上传》）这无疑是对老子道家宇宙生成论的继承。它讲：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。”（《易传·系辞下传》）仁即爱人，是圣人所必须坚持的道德准则，也是圣人之所以成为圣人的内在依据。自然生生的宇宙生命贯注于人伦仁爱的精神生命，这是对孔子儒家仁爱学说的进一步发挥。然道只有一个，这就是生生之道，只不过仁智殊见而已：“一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”（《易传·系辞上传》）阴阳相交相生，运转不息，为万物存亡的根本，这就是道。有仁德的人见此道，即认为是仁；聪明的人体察此道，即认为是智。《易传》即是对这种仁智之论的逻辑整合。《易》生生之道，是阴阳刚柔相摩相荡，乾男坤女创生、养育万物，于是才有日新之盛德，富有

之大业。经过《易传》以《易经》为本始，对儒道互补、乾坤相生《易》文化的初步整合和系统阐发，加上《易传》本身在历史上的影响，《易》的意义和价值就在于“生”这一观念遂定位于中国传统哲学之中，内化为中华民族思维的规范，衍生为一种绵延不绝的人文精神，外化为一种内圣外王的理想人格。

（二）生生之谓“道”

汉代易学，义理派思想因史籍佚失而不得其详，留下的大多是象数之学。而此时，道教托本于老庄道家，利用汉代易学成果，援生生之道以入烧炼内养，阐述性命奥旨，却发展出一套以追求长生久视、肉体飞升，成仙得道为目标的养生生命哲学。从而大大深化了生生之道的哲理内涵，对宋明道学生生之道产生了深刻影响。其中尤以《周易参同契》影响为著。

《周易参同契》（以下简称《契》）是东汉后期出现的一部重要道教经典。魏伯阳依据易道与丹道相通的认识，借易道以阐释炼丹内养的原理，是对易文化生生之道的重要发展和深化。从鼎器言，《契》开篇即谓：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。”乾坤取象天地，是外丹烧炼的鼎器；取象人身，是内丹炼养的鼎器。乾天坤地既是共生共存的和谐统一，又是创生万物、炼养精气的泉源，一切阴阳变化都肇始于此。

这是将乾坤生生之道具象化为内外丹术的基础设施；从药物言，《契》谓“坎离为药”。坎离即水火。外丹坎离即白汞黑铅，内丹坎离即月阴日阳。水火相济，凝而成丹，这是将坎离共存化生之道作为烧炼内养的理论基础；从火候言，《契》运用汉易纳甲说阐述炼丹火候，以震、兑、乾、巽、艮、坤卦象及方位象征月象盈亏变化，以明乾坤阴阳之升降，作为一月火候进退的依据，运用汉易十二消息卦阐述炼丹火候，以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤十二卦与一年十二月、一日十二辰相匹配，由其中阴阳爻变作为一年火候进退的依据，具体体现出阴阳生生道之的理论指导作用；从功用言，《契》认为，服食金丹、内养精气，其收效不可胜用。服食外丹，“金砂入五内，雾散若风雨。薰蒸达四肢，颜色悦泽好，鬓发白变黑，更生易牙齿，老翁复丁壮，耆姬成姹女”，也就是说可以返老还童，长乐无忧；含养精神，“含精养神，通德三元，精液腠理，筋骨致坚。众邪辟除，正气常存，积累长久，变形而仙。”可以“御白鹤兮驾龙鳞，游太虚兮谒仙君。”简言之曰“生”。总之，《契》以黄老养生、炉火炼丹参合大易阴阳之道，“三道由一”，以乾、坤为鼎器，坎、离为药物，其余六十卦喻火候，首次阐述了“牝牡化生”、“丹胎法象”等理论，说明长生久视、得道成仙的奥

妙，对尔后道教内外丹术，尤其是内丹术的发展具有至深影响。

五代彭晓《周易参同契分章通真义》，是对《契》的义理阐释。它以易阴阳生生之道作为修炼成仙的依据，追求长生久视的目的。他认为，万物是由乾坤之元气生成的，而元气就是道。从内丹学的角度，进一步明确了《道德经》中“一”、“道”的含义。“道之一字，是阴阳二门众妙之法，强名曰玄。玄，善号也，故总之曰道。”道即元气。它存在于天地阴阳五行之先，是天地父母之根。为区别于后天金石之铅，因而他又称之为“真铅”。“先天地生巍巍尊高者谓真铅，未有天地混沌之前，铅得一而形，次则渐生天地阴阳五行万物众类。故铅是天地之父母，阴阳之本元。”从宇宙本体而言，此“真铅”是世界万物发生、变化的本源，是宇宙万物充盈生命活力的内在根据。彭晓又将“万物赖之以生成”意义上的“真铅”称为“黑铅”。他说：“夫黑铅水虎者，是天地妙化之根，无质而有气也。乃玄妙真一之精，为天地之母，阴阳之根，日月之宗，水火之本，五行之祖，三才之元，万物赖之以生成，千灵禀之以舒惨，至于高天厚地，洞府仙山，玄象灵宫，神仙圣众，风雨晦朔，春夏秋冬，未有一物不因铅气产出而成变化也。故《经》云：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一

以盈，万物得一以生。又云：无名天地之始，有名万物之母。即是真神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生。又云：无名天地之始，有名万物之母。即是真一之精，圣人异号为真铅。则天地之根，万物之母是也。”从宇宙化生作用而言，此“真铅”展现为发用流行、产生万物的过程。“夫经铅火龙者，是天地妙用发生之气，万物因之以生，有气而无质。”他以时辰、日、月、岁结合卦爻象数，说明元气之运行、变化生成万物的过程。“始复䷗至乾䷀，自姤䷫终坤䷁，循十二辰候，分震巽甲子午未，阴符阳火，圆合天符三百三十六度，是晦朔阴阳，刑德交会，天地变化，万物生存之数也”。基于宇宙生生之道，彭晓又阐述了修炼内养的具体原则与过程。“喻修还丹全因元气而成，是将无涯之元气续有限之形躯。无涯之元气者，天地阴阳长生真精圣父母之气也；有限之形躯者，阴阳短促浊乱凡父母之气也。故以真父母之气，变化凡父母之身，为纯阳真精之形，则与天地同寿也。”金液还丹之道，其要在以天地之根（元气、真铅）为药根，以阴阳母（黑铅、红铅）为丹母，“以真父母之气，变化凡父母之身”，培本固元，则可与天地同寿，成长生不老的神仙。可见，金丹之道以生生之道为理论基础，是生生之道的逻辑运用和具体体现。

道教“养生”一辞颇值得玩味。生要靠养，如何存养？以天地阴阳相生化生之道存养宇宙真元之气，变凡胎俗骨而为纯阳真精之形，则可长“生”永“生”。这是道教根据道家易学开创的路向所倡导的主旨。因此，从道教经典所阐述的成仙依据、成仙过程等诸方面而言，道教始终贯穿着生生的人文精神。简言之，道教之道，即是《易》生生之道的深化和发展。

（三）生生之谓仁

宋明道学本诸儒学立场，吸纳道教易学成果，不仅从认识论领域探讨生生之道，而且将它提升到哲学本体、世界统一性的高度。而所谓心学、理学的分疏，只不过是仁智殊见的生生之学，因而是对易学生生之道的进一步深化和发展。

朱熹独有得于伊川（程颐），以宇宙生生之理作为人伦仁义之至德的哲学基础。他说：“天地以生物为心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也……在天地则块然生物之心，在人则温然爱人利物之心。”（《朱子文集》卷六十七《仁说》）人物生育于生生之理大化流行的天覆地载之中，秉受“天地然生物之心，而仁心发露，爱人而利物”。这种思想为继承伊川而来。他说：“且如程（伊川）先生言天地生

物之心。只是天地便广大，生物便流行，生生不穷。”（《朱子语类》卷五），“仁者，天地生物之心，而人物之所得以为心。”（《朱子语类》卷五十三）他有两段集中讨论生生之道的语录：“天地以生物为心，此生物之心为仁，人得天地之心以为心，故人心必仁。”我们知道朱熹是主张“性即理”的，那么，天地以生物为心则是说天地以万物相生、创生为理。将天地之理运用到人伦社会，此天理即为仁德。但人如何“得天地之心以为心？”他说得明白：“发明心字，曰：一言以蔽之，曰生而已矣。天地之大德曰生。人受天地之气而生，故此心必仁，仁则生矣。”（《朱子语类》卷五）“天地之大德曰生”源出《易传·系辞下传》，这段话是对《易传》所做的发挥。原来，天地生生之德与人心仁义之德的贯通一致，其中有一个中间环节，这就是气。因为人生天地间，禀此天地之气，人心也就具备了天地之生德，即仁。这样，人的心仁性善，天理流行的必然性、普遍性和合理性便得到了论证。这就是他所说的：“天地生物之心是仁。人之禀赋，接得此天地之心，方能有生。故恻隐之心在人，亦为生道也。”“心，生道也。心乃生之道。恻隐之心，人之生道也。”（《朱子语类》卷九十五）有天地之心的禀赋，人才能有生，人才所以为人，因此，仁心也就是生之道。古代思想家最感神秘的天地化生、

万物繁衍问题，程朱用心（理）作为回答，由此建构出一套理学体系。

与程（伊川）朱相对应，明道（程颢）以体用言生生。他认为，生生是宇宙的根本原理。“天地之大德曰生。天地絪縕，万物化醇。生之为性，万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”（《何南程氏遗书》卷十一）“生”是宇宙的根本法则，宇宙就是一个相生、生生的大流；人生于万物之中，只是万物中之一，是宇宙生生大流的产物。由此天人无别，天人无间，人与万物原属一体。因此，仁者深切体会万物之生意，与天地万物一体，不违背此生生之理而生活。因此，与天地万物为一体，实质上是要与宇宙生生精神相一致，与天地共生、同化，其具体体现则是仁民爱物。“生生之谓易，是天之所以为道也，天是以生为道，继之生理者即是善也。”（《何南程氏遗书》卷二上）他还说，手足为身体的一部分，但果无生意，则无异于非己；天地万物洋溢着盎然的生机，又何异于己？果能体察天地万物皆有生意，与一己之生意相贯通，则天地万物犹为己之四肢百体；己之天地万物合为一体，也就必然仁民而爱物。“若夫至仁则天地为一身，而天地之间，品物万形，为四肢百体。”（《河南程氏遗书》卷四）

他还认为，神是生生的绝妙功用。“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。”上天之相生精神为体，生生精神为理，微妙莫测为用。这就是所谓“生生则谓易，生生之用则神也。”“天地只是设位，易行乎其中者神也。”（《河南程氏遗书》卷十一）宇宙相生大化的功用神奇无方，微妙不测。

王守仁独有得于明道，故其特重生生。他发挥《易》生生之理：“太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。”又援天地阴阳之生生以论仁德。《传习录》（上）云：“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦自有渐；惟其有渐，所以必有发端处，所以生生不息。譬之于木，其始抽芽便是生意发端处，然后有干有枝叶。父子兄弟之爱，是人心生意发端处，如木之抽芽；由此而仁民而爱物，如木之有干有枝叶也。”生意发端、发用流行即为仁。此仁即生生不息之理，蕴藏在飞潜动植乃至父子兄弟诸等一切生物有机体内部，体现在涌动于其中的蓬勃生命力由潜而显、扩而广之的渐进过程中。所以，他又有“一体之仁”之说：

大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉……大人之能以天地万物

为一体也，非意之也，其心之仁本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然；彼顾自小耳。是故见孺子入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觫觫，而性有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折，而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。（《王阳明全集·大学问》）

以天地万物为一体，视人犹己，视国犹家，视天下犹一人，这就是所谓“一体之仁”。

（四）“生生”之谓《易》

王夫之、戴震于明清之际，从大化日新、生生原流的哲学层面对二千多年所不断承续发展的生生传统进行了高度的理论概括和逻辑总结。

船山深造乎易道，而以体用发挥生生之说。他说：

生生之谓易，此以下，正言《易》之所有，设皆一阴一阳之谓道而人性之全体也。生生者，

有其体而动几必萌，以显诸仁；有其藏必以时利见，而效其用；鼓万物而不忧，则无不可发见，以兴起富有日新之德业，此性一而四端必萌，万善必兴，生生不已之几。而易之由大衍而生数，由数而生爻，由爻而生卦，由卦而生变占，由变占而生天下之亹亹。有源故不穷，乘时故不悖，皆即此道也。

他认为，易由大衍一数一爻一卦一变占一天下，深蕴天地生生之道。生生之道为体，以阴阳相摩相荡为“动几”则显诸仁；而其“效用”、“利见”则为“富有日新之德业”。由此“天地之大德者，生也。”生是世界最根本的特性，存在合理性的依据。他又将生分为两个层面：“是生”与“化生”。

所谓“是生”，是指“未有形器之先”，气之本体的运动，是物质世界内部自我运动的蓬勃展开。他说：“《易》有太极，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则俱生矣，故曰‘是生’。是生者，立于此而生，非待推于彼而生之。则明魄同轮而源流一水也。”（《周易外传·系辞上传第十一章》）“是生”是气自身内在矛盾的展开，而不是外部的作用，混沌的元气因含固有之阴阳二气絪縕之性，包含着过程的起始、展开乃至完成的全部内容，但还不是发用流行。

“化生”是“既有形器之后”，现象世界的运动。他说：“天不听物之自然，是故絪縕而化生。”（《思问录·内篇》）生是气由阴阳之气、潜在之性发用流行而显现为物之形质。“是生”为体，“化生”为用、为神。“变则神之用，变者，化之体，化之体神也。”（《张子正蒙注·神化》）变指量变，化指突变。絪縕为突变的基础，絪縕的功用为量变。在“是生”、“化生”的基础上，他提出了大化日新的观念：“天地之德不易，而天地之化日新。”（《思问录·外篇》）“生”是世界恒常不易的本质，是体；“变”是天地自然推故致新的过程，是用。

戴震亦认为，仁为“生生之德”即“一人遂其生，推之而与天下共遂其生”。他说：“仁者，生生之德也，民之质矣，日用饮食。无非人道所以生生者。一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。”所谓仁，就是天地万物不断产生、变化、发展的特性；每个人在满足自己生存需要的时候，推而广之，使天下所有的人都生存下去，这就是仁。这种生生之道是天地宇宙根本之道。《法象论》云：“生生者化之原，生生而条理者化之流……草木之根干枝花叶实谓之生，果实之白全其生之性谓之息，君子之学也如生，存其心以合天地之如息。以息为生，天地所以成化，是故生生者仁，条理者礼，断绝者义，藏主者智。”《读易

系辞论性》又云：“生生仁也，未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也；条理之截然，义至著也，以是见天地之常。三者感得，天下之至善也，人物之常也。故曰：‘继之者善也。’言乎人物之生，其善则与天地不隔者也。”意思是说，生生为仁，为变化之源；生生的条理即礼，为变化之流。而其基础，则在天道之生。“在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也。”从而为仁学找到宇宙自然的哲理依据。生生成为贯通自然社会的普遍之理，仁德成为其在社会领域的具象体现。

（五）“生生”之谓道

《易》文化所包蕴的生生之道，成为中国文化发展的酵母，塑造了中国哲学的基本性格，规定了中国哲学发展的基本走向，同时也成为影响和制衡整个民族精神发展和心灵世界构建的重要力量。

生生之道是中国文化发展的主要脉络之一。中国文化的发展导源于《易经》，在其历经几千年的衍生涵化过程中形成了源远流长的易文化传统。而其中对生生之道的关注俨然构成了易文化发展的一条主线。《易经》本为卜筮之书，它凝聚着华夏先民仰观俯察宇宙自然生生不息的卓越智慧。在“宗教化为思想”的哲学化进程中，以孔子为代表的儒家易学从中推演

出一套立己立人的人生哲学；以老子为代表的道家易学从中推演出一套全真葆性的养生哲学。分别为易文化传统生生之道开发出两个不同的人文精神发展路向。尽管这两种哲学自成体系，却又都殊途同归、共同汇注于《易传》。《易传》以《易经》为基础，涵化原始儒道易学的发展成果，提炼出了一套系统的生生哲学。尔后，以《周易参同契》为代表的道教将这套生生之道引入内养外炼的丹术，熔冶出一套生命哲学。宋明道学涵化道教成果，以先秦儒家生生之道为基础加以会通、整合，船山最后从哲学高度总其成。中国传统的为学宗旨：“究天人之际，通古今之变”，就是要穷通宇（上下四方）宙（古往今来）的生生之道。可见，生生之道贯注于中国哲学的历史发展和内在结构之中。它展现为儒释道等多元文化的冲突与涵化而得以光大发扬、深化发展。它所蕴涵的哲学智慧、理想人格成为我们今天诠释传统文化、锻造未来文化的重要理论依据。

生生之道蕴涵着的深刻的整体辩证智慧，使中国哲学和西方哲学传统颇相异趣。它将整个世界视为一个整体和谐的系统，这个系统内部自然界一切事物与现象之间，自然界和人类社会之间，人类社会内部人与人、人与社会之间具有一种相生化生、共存互动的辩证关系。“生生”不仅是万物相生即事物存在的法

则，也是万物化生即事物产生、发展的法则；不仅是宇宙自然存在和发展的法则，是人与自然共生共存、共同发展的法则，也是社会人伦存在、发展的法则。万物的生生，既包含了“道生一，一生二，二生三，三生万物”的量的扩张，也包含着“日新”的质的飞跃，这与西方机械主义形成了鲜明的比照；生生的动力不在于事物的外部，而是根源于事物内部刚柔相推、阴阳相荡的对立和冲突，这就使中国哲学避免了类似西方外因论的发展路向；相生化生的运动未有穷期，是宇宙自然间永恒、绝对的原则，也是人类社会必须遵循的永恒、绝对的准则，这与西方哲学将几何、物理定律视为绝对准则颇相异趣。

生生之道所蕴涵的生命理性，使中国哲学实质上成为一种精致的生命哲学。它认为宇宙自然（人是自然的一部分）的规律就是生命的规律，是最高规律。这种规律为处理人和自然的关系以及人类社会内部的关系提供了有益的启示，是人类处理多向关系必须遵循的共同原则，因而具有普遍性。它在以生命观点解释宇宙而形成的有性宇宙观的基础上，又将宇宙生命运动的规律，应用于人体养生、伦理道德修养，从而进一步将宇宙生命哲学深化为养生生命哲学（老子、道家、道教）和人生生命哲学（孔子、儒家、儒学）两个发展路向，成为构建儒道互补格局、致思趋

向的文化基础。由《易》所播衍的中国哲学文化的大流，虽在形式上呈现出色彩斑斓的众多派别，然就其认识方法和原则而言，即始终未曾偏离生命理性的主旨。生命哲学正是这种生命理性和客观结果的外在表征。这种生命哲学，避免了西方的机械论，而又逻辑地包含了西方的机械论。

当然，这种生生哲学的产生和发展毕竟是建立在闭锁的小生产宗法私有制基础之上的，因而不可避免地具有某些方面的局限。比如，就人类社会内部的关系而言，生生哲学只是片面强调个体之间的天然联系与和谐，而忽视了个体的相对独立性和自由品格的培育，这是创始于宗法奴隶制社会，发展为宗法封建社会的社会存在于哲学上的客观反映，是这种特定的社会存在所规定的中国哲学的严重缺陷。但是，这些缺陷并不能遮盖中国传统生生哲学对人类智慧宝库的独特贡献。而且，这些缺陷也正是我们在现代化大生产巨大发展的基础上对生生传统加以辩证否定、逻辑整合，重构现代中国哲学的历史依据。可以预见，中国哲学的未来发展，在一定意义上，是在现代新型的社会结构基础之上对生生之道所包蕴的相生化生和谐智慧的重新弘扬，在现代化大生产基础上重建“保合”、“太和”，也应是我們努力的目标。

不仅如此，它也是我们当今弘扬民族精神、重构

未来文化的重要文化基因。

中华易文化所蕴含的生生精神，是中华民族的精魂。田园牧歌式的农耕文明，天人合一的内养之道，体现的是人与自然之间的和谐与协调；立己立人式的忠恕之道，舍生取义的仁士之道体现的是人与人之间一种真诚友善与仁爱。这些正是中华民族历经千劫万难而始终不衰的奥妙所在。洪水滔天、十日并出、猛兽食民等无数的自然磨难，禁言监谤、焚书坑儒、党争文祸等等无数的社会磨难，而她始终葆有青春的活力。这种搏动在民族血脉中的盎然生命力，是易文化陶冶出的智慧灵根，是中华民族的精魂。也是我们民族走向未来、锻造理想人格永不枯竭的精神泉源。

现代社会普遍面临着工业化所造成的精神困扰与人文危机。就欧美等西方资本主义国家而言，从人与自然关系层面而论，由于片面强调人与自然的二元对立，导致生态环境的急剧恶化。水土流失、自然资源枯竭、野生稀有动物危机，气候反常等给人类带来了极大的灾难；从人与人关系层面而论，片面强调个人的独立品性，导致相互猜忌，隔阂日渐加深，人与人之间难以形成相互沟通、相互理解、相互信任的和谐人际关系。人际关系的疏离造成了严重的人性扭曲，嗜养宠物、同性恋、吸毒、智力犯罪、暴力行为等等一系列社会病症成为西方社会无法克服的痼疾；从人

与社会关系层面而论，片面强调自我本位、自我中心主义，导致私欲膨胀、拜金主义盛行，道德沦丧、人欲横流。找到化解诸种形式矛盾和冲突的良方，寻求挺立主体人格的精神力量，成为现代西方社会紧迫性的时代课题。此时古老的生生之道所体现的人与宇宙自然相生并存、共同发展的和谐精神，人与人相生并存、共同发展的仁爱精神，对现代世界变理、缓解人际关系，解脱烦恼，安顿精神，显示出日渐重要的文化诊疗价值。同时，面对现代欧美社会普遍出现的生态失调、心理失衡等重重困扰，亦给现代化进程中的中华民族以深远的启示。尤其是在建设社会主义市场经济的过程中，我们完全可以充分运用生生之道所蕴含的精神和智慧作为价值导引，在新的时代场景下重塑中华民族的现代理想人格，从而避免欧美社会所出现的后现代化弊端，并将无法避免的弊端减至尽可能小的程度。生生精神必将在新的时代条件下焕发新的活力。

中国文化天人共存、生生不息的亲和精神，中华民族立己立人、达己达人的仁爱精神，厚德载物、修己安人的道德情操，是中华民族惠予未来世界的有价值的文化瑰宝。古老的易学，悠久的易文化传统，经过现代文明的洗礼与磨砺，将散发出更加卓异的光耀。生生之道是传统的，又是现代的；古老易学是中

国的，也是世界的。

三、继之者善，成之者性

天道性命相贯通是易文化传统的一个基本理念，上一节我们探讨了易学理想人格的形上学基础，即生生之道、生生之德。那么，理想人格的人性论根基何在？这种理想人格是否需要培育？如何遏恶扬善？等问题就逻辑地呈现出来。作为先秦易文化最高理论凝结的《易传》接下来对人性与理想人格这一主题进行了阐发，这就是“继善成性”的问题。

（一）“继善成性”的由来

“继善成性”语出《易传·系辞上传》：“一阴一阳之谓道。继之者，善也。成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”这是先秦易学人性论最为概括、最为经典式的论述。

“一阴一阳之谓道”的“道”，统天地人三才。“继之者善也，成之者性也”，善、性是专就人而言。道生善，善生性，这是一个相互统属的生成系列。天地人，莫不有阴阳，莫不受道的支配，人作为其中的

一个组成部分，是隶属于宇宙之全体的。但是，人物有性，天地非有性，而人之性与物之性又不相同。其所以如此，是因为物之性乘大化之偶然，阴阳的搭配组合不是恰到好处，合适得当，而人之性则合一阴一阳之美，成为万物之灵。具体来说，人性内一阴一阳之美就是“立人之道曰仁与义”。人之性具有仁与义的属性，而物之性没有这种本质规定。人为万物之灵，最为天下贵，因而人性比物性高了一个层次。但是，人性是由物性发展而来，统天地人皆本于一阴一阳之道，追本溯源，人所独有的仁义之性其实就是宇宙所共有的一阴一阳的体现。

“继之者善也”，是就本原意义而言，天人之间的沟通，关键在于一个“继”字。继即继承、继续之义。这当然是就人说的，只有人才能自觉地去“继”，这样人只有继才能善，不继则不善。惟实而论，天道本无所谓善与不善，物也无所谓善与不善，惟有人才能自觉的承继天道，使之绵延勿绝、相承勿止，所以才叫做善；否则，人若不能充分发挥人的主体性，有所不继，则为恶。

“成之者性也”，更进一步地突出了人的主体性地位。诚然，人若不能继承天道，也就无所谓善。但是人若不发挥主体性去实现善，就不可能凝而为性。“存存”即“生生”之意，但生生是就天道而言，存

存是对人的实践工夫而言。存存指性的保存与发挥。因此，人在道德行为上，一方面“有过则改”，所以消融生命的私念驳杂；一方面“见善则迁”，所以增其德行，即“改过迁善”的“善补过”的工夫。《易传·系辞上传》指出：“成性存存，道义之门。”所谓“存存”，是人存其所存，不使善堕失，而使之内化为自己的本性，这是进入道义的门户，完成德业的根本。可见，《易传》认为人性与天道相连贯，人性来源于天道。天道下贯于人，人承载天道则为善，天道是人性本善的依据。同时它又十分强调人的后天道德修养，以自强不息的主体精神葆有并完善，使自己的本性，呈露为一种理想人格，成就一种人格理想。这是就本体而言。

就工夫而言，“成性”的性是人本有的、先天的，为何还说“成”？“成性”的“成”并不是本无而今有意义上的成，而是形成，即把本有的东西彰显出来。显而易见，这个“成”是从工夫上讲的，不是从存有上讲的。本来有的，要通过工夫把它体现出来。这个性一定要通过无止境的实践工夫、无限的进程来彰显，“无限的进程”，指的是生生不已的进德历程，即对实践工夫的无限的进程之形容，就是“存存”。

从普遍的人性来看，人无有不善。但是就实际的表现而言，则有不同程度的差别。把人性实现得完满

无缺的最高典范是圣人。《乾卦·文言传》提出：“夫‘大人’者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”这是一种天人合一的境界。

总之，《易传》的道、善、性三个概念构成了一个完整的逻辑体系，是对老庄、孟、荀人性论思想的一次高度整合。由生生不易之道，人继之则为善端，存之则为人性。王夫之曾经指出：“专言性，则三品、性恶之说兴；溯言善，则天人合一之理得；概言道，则无善、无恶、无性之妄又嬉矣。”（《周易外传》卷五）也就是说，如果把道、善、性三者割裂开来，就会推导出一些片面的看法。道为善、性之所出，但不能把善、性完全归结为道，道家恰好具有这种片面性；割裂性与天道的关系，脱离道与善而专言性，看不到性的实际表现有不同程度之差，荀子的“性恶论”，董仲舒、韩愈等人的“性三品说”（性分善、中、恶三个层次）恰好具有这种片面性；继之者善，不继则不善，道生善，善生性。专言善而不追溯善之所出，也是不行的。只有着眼于这种天人之序，才能把握天人合一之理。

（二）“继善成性”的主体意识

“继善成性”是由道之“生生”而来的，其中蕴

含着强烈的主体性意识。世上万物之中，只有人不是由外在所规定的，而是自己把自己造成的存在。如果说生生之天道先天地赋予了他什么的话，那就是由自己发挥主体能动性来完善自己的能力。《易经》的一个显著特色在于将宇宙论、认识论和道德哲学融为一体。形上学的心性问题、理气问题等等都只不过是服务于价值主体的重建，以至于将人的主体地位提升到“参赞天地之化育”的终极层面。这种思路从根本上成为制约整个中国哲学文化思想发展路向的一个基因，使中西哲学思想文化与民族精神呈现出不同的面貌。

人是阴阳交感生发的整个宇宙的一部分。即言：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”（《易传·系辞下传》）人是宇宙中的存有着，人的生命与宇宙生命息息相关。顺着这样的思维方式，以一种参赞天地的诠释方式，将自然的生命和人的生命联系在一起，天人合一这一问题因而充满着价值性色彩。由此，我们可以洞察其中所蕴含的道德主体性。但问题是，为何只有人具有主体性而能实现天人合一的理想呢？宋明时期的程氏对此做了回答：

所谓万物一体者，皆有此理。只为从那里来。生生之谓易。生则一时生，皆具此理。人则能推，物则气错，推不得。（《二程集》，《河南程

氏遗书》卷二上)

万物不但皆从同一根源来，而且皆具有生生之理以为性。也就是说，人物都具有创造性，其差别在于人能推而物不能推。即人具有自我反思的能力，能够彰显普遍的理或生理以为自己的本性。而“物气错”，只不过潜在地具备这种能力，其自觉心不能呈现，所以不能推。

万物是从同一根源来的“一体”，就好像一家子孙由于同一祖先而相连属成一家一体一样。因为一切存在“皆具此理”，所以每一个个体都是创造的中心。不过，只有人“穷理尽性”、“成性存存”，发挥自己内在的生生的道德创造性，才能“与天地合其德”而开显道德主体性。可见，要了解天道的创造性，只有完全走到人的自身的存在中，才能达到普遍的创造渊源。这里只强调主体性，人把自己内在的道德创造性发掘出来，亦是阐明天道的一种方式。

《周易》是把重点放在作为既是个体生命活动的自我认识方法又是与普遍的天道真实交往方法之反观上。《周易》认识主体不重在对主体的概念含义，而是把致思的重点放在“人如何体认或实现自我”的道德实践问题之上。

以人的道德为主体，认为客观世界之理是可以通过人的道德修养心领神会，体验证悟的。《周易》将

人的道德主体问题放在自我反思的道德实践领域，这种自我反思的道德活动，就是作为一种对自身存在的深入认识之体认。体，即将整个身心都投入进去。以人的整个身心去体认自我，去体认生命的本质，经过体认的方式意识到自己是一个善的、道德的存在。这种道德体认的方式，不仅是人之真实的源头，而且又是所谓“赞天地之化育”的根本。

张载在对待天人关系上，主张发挥人的主体性。他认为，天道人道虽然有共同的法则，但不能因此将两者混同。其区别就在于主体性。他说：

天能谓性，人谋谓能。大人尽性，不以天能为能而以人谋为能，故曰“天地设位，圣人成能”。天人不须强分，易言天道，则与人事一滚论之，若分别则只是薄乎云尔。自然人谋合，盖一体也，人谋之所经画，亦莫非天理。（《横渠易说·系辞下》）

也就是说，由于人道天道有共同的法则，两者统一于易，所以“不须强分”；天是自然而然的，即“天能谓性”，“人谋为能”。

（三）“继善成性”与成人之道

《周易》十分注重在由现实世界向价值世界的跃升运动中外在教育因素的重要性，也就是说，在它看

来，理想人格也需要通过教育的途径加以培养。这是易文化传统中十分重要的一个层面。由《易》发端而着力弘扬阳刚乾道人文精神的儒家素来注重“成人之道”，就是一个典型的范例。孔、孟、荀以至程、朱、陆、王等大儒，都是教育家，他们的理想人格学说与教育有着密切的关系。《孟子·公孙丑》言：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”可见，儒家的理想人格是从教育实践中总结出的。如何通过教育来培养理想人格是儒家的理论和实践所要解决的主要问题。孔子以“学而不厌，诲人不倦”的精神品德树立了榜样。他用“以心传心”的方式，与学生一起共同“言志”，确实有利于理想人格的培养。自然，儒家的理想人格得以深入人心。

同时，《周易》的成人之道更为注重的是“自反”，即以反观内省的方式重建价值主体。乐观地认为，只要彻底地反观到自己，纠正自己的错误和虚伪的生活方式，就能发掘本有的善性，重现本然的天性，以臻理想之境。当自我进行反观之时，就会重新回到一个新的真实的起点，这种真实性引导着我们重新获得自强不息的道德感，重新走上圣人的历程。这是“生生”之道流贯到人的道德生命之中以后，对主

体性的人的内在逻辑要求。也就是说《周易》所真正关注的是“生生”之道在人生境界、理想人格上的落实，而这只有通过主体的不断自我更新与重建（“生生”）才能达成。惟其如此，“生生”之道才是完整的、有意义的。依循这种逻辑理论，《周易》构建了一个崇高的价值世界。《周易》强调人必须不断“反身修德”。因为“天行健”之至诚无息，最后必须由个人“诠释”给自己受用，整个生生不息地创造的真理等着我们自己亲身体认。

人由于蕴含阴阳之道而先天具有创造自己的禀赋。然而，现实中的人却往往执著于物欲而障蔽了这种天性。人在现实生活中受到许多外在条件的限制与影响，容易丧失创造性。《易经》也承认人的现实与理想之间的差距，触目即是的吉、凶、悔、吝等等概念，即是这种观念的体现。正如焦循所言：“《易》之一书，圣人教人改过之书也。”《周易》虽然说人的本质是由道所赋予的，但不可否认的是，在经验世界中，自我往往受到物欲、私欲的牵引与蒙蔽，自我的本性无法充分地呈露出来，这样就需要回复。

人的生命在不断的形成过程之中，其最高的理想境界本来潜伏于每个人的心中，人虽然可以凭借修养将之显发出来，然而这却是一个异常艰难的过程，这个过程要通过能动的努力。换句话说，创生万物的创

造性要由主体的道德的创造性来证实和显现。如果没有个人自身的亲证，则一切的圣人的形式，甚至圣人的内容亦将失去光彩。只有通过自强不息的积极主动的内在化过程，人们才能体证其意义与价值。从《易经》的“反观”、“自反”，即从人性的本原上看来，可以说“人皆可以为尧舜”，人都有“成圣”的可能性。人如果想成为圣人或大人，必须从“自己”出发，即从自己亲身的实在的体证出发，才能成就尧舜那样伟大的人格。

通过自反的诠释或自我体认，亲证自己是一个永恒不断创造的泉源，在生生不已的过程中实现自己、完成自己。《易经》所谓“生生”之形上学的终极意义，其重点并不落脚在生物学的论证或讨论上，而是在“个人”自己亲身的体认或发挥上。

“自反”，如从《易经》之语言看，似是从《晋卦·大象传》说的“明出地上，晋。君子以自昭明德”的“自昭明德”，及《蹇卦·大象传》说的“山上有水，蹇。君子以反身修德”的“反身修德”而来。“自昭明德”的“昭”，指的是照明；“明德”是由《大学》“大学之道，在明明德”而来。自昭明德，就是自己照明自己内在的本性。“反身修德”的“反”，通返，由《复卦·大象传》中的“‘反复其道，七日来复’，天行也”的“反”字而来。因此，自反，其意

是指省思或回归于人生先天具有的“本性”。就其实质来说，便是“明其生”的意思，即指在内心中要体认到天地生生之德。人本有“本性”“天性”，就是自强不息的创造活动的出发点或源头。在现实经验世界的诸多限制中，由人的行为及生活方式引出悔、孚、吝、厉、无咎等观念。其中“悔”“孚”是实现理想人格的根本方法。由悔而孚即能通，即元亨利贞。“悔”，可以说是反观或反省自己错误的生活方式而引导于新的起点，也就是说，悔是使人重新回到人性的原点的途径。总起来说，《易经》要求人自己必须不断地“反观”，重新回到作为创造泉源的出发点。只有在不断的自反的诠释、再诠释的历程中才能发扬自我更新的精神。所谓诠释，不只是一种纯粹理论上的解析，更重要的是与当下的自我活动相关联的发挥和重建。也就是说，诠释活动，具有鲜明的主体性色彩。通过这种诠释活动，《易经》不是从固定的理论形式，而是在实在的历程中把握了人的真实主体。在这个动态的历程之中，作为有限的经验存在的人，会经历许多艰困与挫折，面对人生不断的挑战。只有能够经受得住这种动态的挑战者，焕发生命源头的创造性，不断进行自我诠释的人，才能具显为“圣人”、“大人”。

“继善成性”的观念在今天看来虽然带有某种程

度的虚妄成分，但是却流露出天人对立统一、整体和
谐的审美情趣。是追求天人合德、顺天法道理想人格
的重要逻辑中介。

四、自强不息，厚德载物

阴阳相生、生生不已的天道贯注到人性，通过继
善成性的功夫，在天地之中，挺立出主体人格，成就
了自强不息、厚德载物两种主要的精神传统，形成了
相生互补的两种德性。《周易》以乾、坤二卦开其端，
“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载
物。”（《乾卦·坤卦·大象传》）《易传》以“一阴一阳
之谓道”总其成，“行中之宜”的君子人格理想尽蕴其
中。在忧患中自强不息。数千年来，《周易》所阐扬
的自强不息精神，哺育了一代又一代英雄人物，正如
鲁迅所说：“我们从古以来，就有埋头苦干的人，有
拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人
……这就是中国的脊梁。”^①

生生不已的天道，毫无人为造作的因素介入其
中，自然而然，自生自化。人自强不息地效法天地之

① 《鲁迅全集》卷六第 92 页。

道，是达于天人合一的境界的基本途径。换句话说，人效法天地健行不息的创造性活动，内化为人自己的主动实践行为。人通过作这种功能合一的效法或内省方式，把它应用到自己身上，从而创造新的生命价值。也可以说，自强不息是生生之道在人类刚健进取精神方面的具体体现，是确立中华民族积极向上精神的一个重要体现。

刚健中正、自强不息，含弘光大、厚德载物，这是易学所倡导的民族精神的两个相生互补的层面，也是中国人的一种本色化的人生哲学，构成了中华民族理想人格的理论支柱。

（一）乾道精神与理想人格

“天行健，君子以自强不息”（《乾卦·大象传》）是《易传》的著名命题。“健”，即运行不止，亦即刚健有为之意；“自强不息”，即主动地努力向上，决不懈怠。作为理想人格的君子具有勤奋不懈地从事某一事业的精神，这在两千多年的历史长河中激励着人们努力进取，积极向上，成为后世奋发有为的知识分子立身处世的重要原则。

《易经·乾卦》六爻的爻辞皆以“龙”为象征述事。龙在我国文字中的踪迹是源远流长的，根据古史资料的记载，远在伏羲传说时代，就有以龙为标记和

以龙为官名的，如“龙师”。虽然在古代传说中，“龙”曾经作为一种图腾被崇拜，可是在现实中并不存在，但在中国人的心目中却一直活灵活现，栩栩如生。龙实际上已成为中华民族和中华文化的象征。

“自强不息”的民族精神和人格境界着重在儒家一派那里得到了较多的阐发。具体体现在以下五个方面：

首先，在道德修养方面。乾道精神体现在“重道轻艺、重义轻利”的价值取向上。《中庸》言：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”王守仁对此进行了诠释：“防于未萌之先而克于方萌之际，此正《中庸》戒慎恐惧、《大学》致知格物之功。”（《传习录》中）可见，直到王守仁，戒慎恐惧仍只具有消极的道德层面的含义，故他要“防于未萌”，“克于方萌”。然而，他的受业弟子、深得王学正传的邹守益，在师说的基础上，又赋予了其“自强不息”的新意，颇值得玩味，兹引如下：

自强不息，学者之所以希矣也……息则与天不相似矣。故曰：君子不动而敬，不言而信，戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，则无须臾之息而天德纯矣，天德纯而王道出矣。此千圣相传之心法也。（《东廓邹先生文集》卷一，《康斋日记

序》)

他以“无须臾之息”即自强不息的精神从积极的层面来解释“戒慎恐惧”，使表现上具有浓厚消极防范之意的“戒慎恐惧”具有了积极进取的新意。使《中庸》在这个时期具有了一种全新气象。“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”以为最隐蔽的地方最能看见人的品质，最微小的事情最能显示人的灵魂，故君子在独处时要坚持不干坏事。效法天道、积极进取，时刻开发自身所具有的本质力量之一的德性，即“无须臾之息而天德纯矣”，把人格的培养看成是一个由人的天性而逐渐趋向理想德性的发展过程。人所具有的天性，是自强不息的基础和前提，通过实践、教育和修养，天性可以发展为德性，培养人格。在这里，自强不息的主体精神是由人的德性开发出理想人格的重要动力。这种见解是十分深刻的。

其二，在民族精神方面。自强不息既非一人一事的偶尔流露，也非一时一地的倏忽闪烁，而是内化为一种世代赓续、绵延不绝的民族精神。正是这种刚健有为、自强不息的精神维护了中国的统一，推动了社会文化的发展。就政治生活而言，表现为贵一尚同，对外来的侵略势力决不屈服、坚持抗争的使命感。每当外敌入侵时，中华民族总是以“杀身成仁、舍生取义”的精神进行反侵略、反压迫的斗争。无数志士仁

人，鞠躬尽瘁死而后已。其中以文天祥“法天不息”的哲学及其在抗元斗争中表现出来的浩然正气最为典型。这种在忧患中滋生的自强不息精神，是中华民族的内聚力与向心力，鼓舞着中华民族自立自强、不断进取。就中国文化的发展而言，正是这种精神孕育出了“出师未捷身先死，长使英雄泪满襟”（杜甫《蜀相》）、“会挽雕弓如满月，西北望，射天狼”（苏轼《江城子·密州出猎》）式的豪迈诗篇和民族情怀。自强不息作为君子的人格境界，不但造就了无数德行卓著的君子，而且得到民众的广泛认同，成为塑造自身人格的内在动力。这种刚健有为、不屈不挠的人格境界，沁入中华民族子孙的心田，在今天还仍然葆有生命的活力。

其三，在文化生活方面。中国文化的基本精神是以人文主义为核心的。中国文化的基本精神之一即是自强不息。《易传》的君子精神正是刚健有为、自强不息精神的集中概括和生动写照。从汉代到清代，《易传》的思想深入人心，其刚健有为的观点，为全社会所接受。不仅对知识分子，而且对于一般民众也产生了强烈的激励作用。“西伯拘而演《周易》，仲尼厄而作《春秋》，屈原放逐乃赋《离骚》，左丘失明厥有《国语》，孙子膑脚《兵法》修列，不韦迁蜀世传《吕览》，韩非囚秦《说难》《孤愤》，《诗》三百篇大

抵圣贤发愤之所为也。”（《史记·太史公自序》）这段有名的记载，反映了中华民族在挫折中奋起抗争的精神状态和坚忍不拔的意志。

其四，在治学之道方面。《中庸》曾经提到博学、审问、慎思、明辨、笃行，朱熹在《中庸章句》的注中说，“君子之学，不为则已，为则必要其成，故常百倍其功”。据说，他的代表作《四书集注》一书，前后共历四十余年，七易其稿。他把进步“皆在我不在人”的自强不息的精神看做是学者成就高远人格境界的重要动因，或许这也正是朱熹成为闽学开创者、宋明理学集大成者的重要原因。纵观历史，横察当世，在思想文化、科学技术、各行各业上有所作为者，无不是把自己的成功建立在自身的积极努力之上，而绝少有人去寻找客观的原因、他人的制约。诚然，做任何事，都会有主客观条件的制约，都离不开自己和他人的努力，但是，客观、他人都只是成就功业的外部因素，而主体自身的以自强不息的精神去积极进取，以焕发潜在的创造力，确是其中至关重要的内容。治学更是如此，“其止吾自止”，“其进吾自进”，自觉地意识到并且重视抉发自身的内在潜力，则会“积少成多”，“百倍其功”。李焘为编《续资治通鉴长编》，“网罗收拾，垂四十年”；谈迁遍考群籍撰《国榷》，不料为贼所盗，却以坚毅的精神发愤重

新编修；黄宗羲为编《宋元学案》，几近九死一生。这种坚贞不渝、自强不息的精神，正是中华古老文明延绵至今、成为世界惟一未曾中断的文明的深层原因。

其五，在经济社会生活方面。开物成务的创造精神，革故鼎新的变革精神，聚人以财的富强意识，明罚敕法的法治观念等等，都是乾道精神在经济社会生活方面的外化。也就是说，易所说的理想人格，不仅仅在政治、文化、治学、道德教化、民族心理方面有突出的体现，在经世致用方面也有重要的体现，这是促进中国古代文明稳步发展以至繁盛的坚实基础。

值得指出的是，自强不息作为君子理想人格的内涵之一，这种自强不息的人文精神，来自于“受命于天”的信念，有了这种信念，的确可以“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”。（《孟子·滕文公》）但是，这种信念把“天命”作为责任感、使命感的最后依据，不能不在一定程度上冲淡了“自强不息”的人文色彩，这是我们今天在建构现代理想人格时必须加以格外关注的。

（二）坤道精神与理想人格

“地势坤，君子以厚德载物”是《易传》另一著名命题。“坤”，即静立宽厚，作为理想人格的君子应

效法坤德以宽容博大的精神容纳百川万物。“坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨”（《坤卦·彖传》），这是说，地德深厚，与天德相配，无所不包而得亨德。教人培养像大地般广阔的胸怀，包容万物的度量。这在两千多年的历史长河中启示中华民族以宽厚、淳朴、柔韧的精神包容、化育万物，以一种广纳百川的胸怀处理人际关系、接纳异域文明。如《坤》卦所强调的“直、方、大”，即坦诚正直、端庄大方、宽宏大度的精神；《谦》卦所说的“谦谦君子，用涉大川”等等。这些精神，成为后世隐士风范的滥觞。《易经·谦卦》：

谦：亨。君子有终。

初六，谦谦君子，用涉大川，吉。

六二，鸣谦，贞吉。

九三，劳谦，君子有终，吉。

六四，无不利，撝谦。

六五，不富，以其邻利用侵伐，无不利。

上六，鸣谦，利用行师、征邑国。

《易经》认识到坚强的事物是不会持久的。《易经·豫卦》六二爻辞曰：“介于石，不终日，贞吉。”“介于石”，即坚如石。意思是说，坚强如石之物，不能存在一日。若能认识到此，则不敢以此种态度自居，可得贞吉的好效果。

厚德载物这一民族精神和理想人格境界在老庄道家那里得到了长足的发挥。《老子》以道为宇宙本原，并从道论中推导出了它的人生理论。

《老子》认为，人首先必须了解和掌握自然及社会的基本运动变化规律，具有相应的理论思维能力。其具体行为规则是“法地”、“法天”、“法道”、“法自然”。《老子》“法天道”、“法自然”，从对自然界的体察亲证到大江大河包容百川的伟大，对水给予了很高的、甚至只有人才有的最高的“至善”品性。“上善若水，水善利万物而不争。”“江海之所以能为百谷王，以其善下之，故能为百谷王。”这就是说，自然界江河湖海的包容性给了老子极大的启发。由此引发出了“知其雄，守其雌，为天下溪……知其荣，守其辱，为天下谷”（《老子》二十八章）的处世态度。这种处世态度，在历史上产生了广泛而深刻的影响。中华民族正是以此为精神基础，效法厚实柔顺、承载万物的“地”，担当重任，化育万物。《老子》中虽未出现谦字，但通篇都推崇谦虚，以为谦虚持下可得吉利者所在皆是：

不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。（《老子》二十二章）

故大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大

邦，则取大邦。故或下以取，或下而取。（第六十一章）

我有三宝持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。（第六十七章）

“慈”、“俭”、“不敢为天下先”，都是效法天道自然。“俭，故能广。”“治人事天，莫若啬。夫唯啬……是谓深根固柢，长生久视之道。”（第五十九章）即是效法坤的厚德。此外，如“功遂身退”，“功成而弗居”等，都是“谦”德的体现。

对于圣人，老子有更高的标准，但是这种标准也是从厚德载物的一面去加以阐发的。譬如，要遵循无为与不言的原则，不恣意妄为。

老子认为，“飘风不终朝，骤雨不终日”（《老子》二十三章），“兵强则灭，木强则折”，“坚强者死之徒”（第七十六章）。“是故不欲琬琰如玉，珞珞如石。”（《老子》三十九章）这正是从《易经》掘发而来的一种与儒家迥异其趣的价值取向。儒家的刚健进取，在道家则视为有为而被弃之为反价值，由此而开创出一种无为、处下的人生态度：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（第四十八章）儒道两家价值取向刚好构成了一种互补的结构，这就形成了进则儒、退则道的人生价值取向。每个人都能在以《易》为发端的儒道互补的文化结构中找到自

己人生的基点，无论在顺境或逆境下都能找到一种价值支撑。这是中国古代文化儒学道家化、道学儒家化的奥秘，以至于古代士大夫知识分子有由儒入道者，有由道入儒者，有儒道兼综者，文化的多元趋向为中华民族在复杂的社会历史进程中提供了多元的精神资源，使得中华民族精神呈现出绚丽多姿的局面，也为我们今天进一步发掘、弘扬易文化传统提供了重要的精神基础。

《老子》有许多和《易经》相通的地方。从历史上看，正是对《易经》中固有的阴道、柔顺思想的进一步深化与发展。《老子》与《周易》的关系，正如陆希声《道德经传》所言：“昔伏羲氏画八卦，象万物，穷性命之理，顺道德之和；老氏亦先天地，本阴阳，推性命之极，原道德之奥，此与伏羲同其原也。”宋代邵雍亦云：“老子得《易》之体”，意思是说，《老子》承袭了《周易》的根本道理。坐实而论，《老子》确实发挥了《周易》的许多原理。《易传》所言“一阴一阳之谓道”，《老子》正是充分发挥了其阴道厚德载物的一面。到了庄子那里，这种坤道精神成了通过“坐忘”、“心斋”的工夫，齐万物、齐物我、齐是非，达到“离形去知，同于大通”的混沌境界，“乘天地之正，而御六气之辨”而作“逍遥游”，最后以至于与天地万物并、混沌为一的境界。这是效法坤道厚

德，立己安人精神而在老子基础上的进一步发展。

经过魏晋玄学援道入儒的改造过程，到宋明道学，产生了张载流传千古的《西铭》。他把学术的职志确立为：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”他的宇宙论是“民胞物与”。可以说，由《易经》发端，由老庄道家所弘扬的坤道厚德载物的精神，在中国文化发展的过程中，慢慢演化成为一种包容精神。这种精神是出现“盛唐气象”、“宋明气象”文化盛世的精神基础，也是历史上数次以本土文化为基础对外来文化进行成功交融的文化基础。体现在日常生活过程中，这种精神则是中华民族勤劳、淳朴、宽厚、柔韧、百折不挠精神的活水源头。

“厚德载物”熔铸了中华民族豁达乐观的民族精神。

首先，在道德修养方面，不仅在知进，而且要与时迁移，适时知退。如果只知进而不知退，没有包容的精神，就不可能取得大的成就；必须做到“无私”、“平常心”。即抛弃一般人所具有的狭隘的观念，以百姓之心为心，才能具有宽阔的胸怀；必须具有“与人”、“为人”的利他精神，不能一心只想着自己积聚财富，而应该帮助别人一起聚积财富；必须自重自爱，有自知之明，保持谦恭卑下，不骄不躁的作风；严于律己，宽以待人，对他人的弱点和不足采取理解和宽容的态度，在人际关系方面注意忍让、处下，不

能“一毫之拂，即勃然而怒；一事之违，即愤然而发。”（石成金《传家宝》二集卷八，《谨身要法》）以至达到“君子则以天地为量，何所不容？”（杨时《语录》，《宋元学案》卷二十五）的道德境界。

其次，在民族心理方面，中国文化有着豁达乐观的精神。在中国人看来，人生的意义、个体的价值，存在于现世的生活中。人生在世，富贵发达，固然可喜；仕途坎坷，宦海浮沉，饱经忧患，未必可悲。积极进取、自强不息的人生态度，始终以乐观主义为基调，从而可以淡化悲观心理。对真理的追求，对光明的向往，使人们对未来满怀希望。个人际遇的不顺，可以用“艰难困苦，玉汝于成”来自我调适，将抑郁之情导向乐观之态。团体的事业受到挫折，可以看做是新的成功的契机。社稷倾覆，可以通过卧薪尝胆来光复。历来传诵的“无平不陂，无往不复”，“否极泰来”，表达了人们对未来美好前景的向往与肯定。“道路是曲折的，前途是光明的”，便是这种乐观精神的积淀和转化。中国古典悲剧中，往往是大团圆的结局，虽然有模式化和空想主义的特征，但毕竟表达了人们对美好结局的向往与追求，是用乐观态度对待悲剧现实。

其三，在文化价值方面，中华民族的乐观，伴生了豁达大度的胸襟。这首先表现为兼容并包的文化价

价值观。使得中国文化往往易于与异域其他民族的文化接触、融合。既以自己的内在特色去影响外来文化，又吸纳并融合外来文化。佛学东渐，中土文化是与其相安无事，继之发生冲突，最后融合为一，相互助补共同发展。伊斯兰教、基督教在中国也有大致类似的遭遇。至于中国文化内部各个构成要素之间的融合，则更为人们所熟知。儒墨相用相近，儒法相互合流，儒道互为补充，儒佛相互融摄等等，最后融铸为一。这些，经过理论上的提炼，便表现为“万物并育而不相害，道并行而不相背”的原则。表现于社会政治生活，就是提倡“可否相济”，“和而不同”，集思广益，择善而从。表现于文化领域，就是主张“天下同归而殊途，一致而百虑”（《易传·系辞下传》），兼容并蓄，相辅相成。这种兼容并包的巨大文化包容精神，使中国文化具有很强的吸纳能力和改铸能力，中国人具有博大的胸襟和宽容的情怀，从而使中国文化具有极强的适应力和再生力。

但是，与此同时，中国文化中的豁达乐观、兼容并包的精神，又包含着不少消极因素。“知足常乐”、“见侮不辱”、“安贫乐道”、“委曲求全”等观念渗透社会，造成中国人重视守成、乐于守成的保守心态。在成绩面前自我满足，在重大历史隐患面前缺乏必要的危机感和紧迫感。在重大历史关头，往往不能当机

立断，甚至坐失良机。

事实上，刚健进取与宽厚淳朴是中华民族精神的一体两面。它源于共同的精神母体——《易经》，后来经过儒道的分殊发展，在先秦时期由《易传》得以同归而于一流。又经过玄学的儒道兼综，到唐代成为容纳异质佛教文化的一个重要的文化基因。至宋明道学的滥觞，孔孟儒家所弘扬的乾德和老庄道家所弘扬的坤德均融为其重要的组成部分。中华民族外在互补、内在相连的两种民族精神的主干成为了中国五千年文明延绵的重要精神支柱。

五、大君之宜，行中之谓

《易》文化由“生生之道”，具象地体现为“继善”而来的人性，分化为“自强不息”的乾道精神和“厚德载物”的坤道德性，又凝聚为践行中道的人格典范，从而为中华民族莫立了一个崇高的理想人格——君子。

（一）“易为君子谋”

君子最早是专指“位”而言，指社会上居高位的人，即社会身份的尊贵；后来才逐渐转化为指“德之

爵”，即一般道德理想人格的通称。

《易经》中“君子”一词凡 21 见，与此相对的“小人”只提到 10 次。从人文精神的视角来看，《易经》是一部教人如何做人的书，它所追求的理想人格是君子，可以说，易学就是成就君子之学。

“《易》为君子谋，不为小人谋。”这是北宋张载提出的著名的易学主张。《横渠易说》卷三中说：“易为君子谋，不为小人谋，故撰德于卦，虽爻有大小，及系辞其爻，必喻于君子之义。”君子与小人之分是《周易》的创见，在中国文化思想史上具有深远影响。它为每一个选择人生道路的人指明了方向。从这里，一方面我们可以说，一部大易，只为君子谋；另一方面，从《经》到《传》，我们也可以看出中国人文思想的悄然跃迁。

王畿认为，易学实际上就是君子之学。他从天人一体、以乾为本的思路出发，认为《周易》是用于提高人的道德素质的经典。尤其着力提倡其中“天行健，君子以自强不息”的君子精神。也就是说，人们应效法天道，以自强不息相勸勉，做一个翩翩君子。“乾，天德也。天地灵气，结而为心。无欲者，心之本体，即所谓乾也。天德之运，昼夜周天，终古不息，日月之代明，四时之错行，不害不悖，以其健也。圣德之运，通乎昼夜，终身不息，尧舜兢业，文

王缉熙，孔子不厌不倦，同乎天也。贤人以下，不能以无欲，非强以矫之，则不能胜，故曰自胜者强，所欲不必沉溺。意有所向，更是欲，寡之又寡，以至于无。人以天定，君子之强，以法天也。”“乾之为卦，或潜或见，或惕或跃，或飞或亢，位虽有六，不过出处两端而已。内体主处，外体主出。潜，处之极也；亢，出之穷也；见与飞，上下之交也；惕与跃，内外之际也。六者，君子终身经历之时也。知处而不知出，此心固也。知出而不知处，此心放也，皆所谓意毕也……良知也，气之灵，谓之乾知，亦谓之明德。大明终始。明乎此而已，君子之学也。故曰君子以此洗心，退藏于密，密之时义，大矣哉！”（《全集·大象义述》）

在王畿看来，君子应该具备一些基本的品格：一是刚健有为，奋发努力，始终保持高度的警惕。《乾》卦九三爻辞曰，“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”二是要坦诚正直，端庄大方，宽宏大度，即《坤》卦所言“直、方、大”。三是要乐于助人，自己富有，还要使别人富有，正如《小畜》卦九五爻所言，“富以其邻”。四是要特别谦虚，如《谦》卦初六爻辞所言，“谦谦君子，用涉大川，吉。”《大有》卦九四爻也说，“匪其彭，无咎。”也是这个意思。五是要保持独立人格，《蛊》卦上九爻辞曰：“不事王侯，高尚其

事。”也就是说，宁愿不为当权者所用，也要坚持自己认定的志向和行为。这种品格发展到后来，就是所谓的隐士风范。

在《易传》中，“君子”一词凡 104 见，都是对《易经》君子立身处世原则和品格的积极发挥。《易传》认为，君子的行为品格，具体来说有以下三个方面的内涵。

在政治上，要做到“劳民劝相”（《井卦·大象传》），“振民育德”（《蛊卦·大象传》）。即要为民众操心劳神，劝勉他们互相帮助，振奋他们的精神，使他们养成良好的道德风尚。要“容民畜众”（《师卦·大象传》），“容保民无疆”（《临卦·大象传》）。即广泛地容纳、保护、养育民众，达到无止境的地步。要“明庶政”（《贲卦·大象传》），“辩上下，定民志”（《履卦·大象传》）。即文明治理各种政事，区分上下尊卑，完善各种礼乐法度，端正、稳定民众循礼的志向。人“明慎用刑”（《旅卦·大象传》），“赦过宥罪”（《解卦·大象传》）。要“施禄及下”（《夬卦·大象传》），对下属人员要有恩惠。要“除戎器，戒不虞”（《萃卦·大象传》），即要修治兵器，以防不测事变发生。要在成功之时，保持清醒的头脑，“以思患而豫防之”（《既济卦·大象传》），做到“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，只有这样，才能够“身安而国家可保

也”(《易传·系辞下传》)。总起来说，君子在政治上，一定要常常居安思危，才能保持长久。

在知识修养上，要做到“知微知彰，知柔知刚”(《易传·系辞下传》)。了解事物的显著变化，同时了解事物的隐微变化，并通过这些隐微变化，以推知将要发生的显著变化，从而采取相应的行动。懂得阳刚的功用，同时懂得阴柔的效益以及“刚柔相推”的变化。要“尚消息盈虚”(《剥卦·彖传》)，注意此消彼长、彼亡此生、此盈彼虚的矛盾对立双方的斗争与转化，因为这是“天行也”，也是自然界运行变化的根本规律。

在道德修养上，要做到“敬以直内，义以方外”(《坤卦·文言传》)，即通过道德修养，使内心正直，行为处事得当，符合“义”的原则。要“遏恶扬善”(《大有卦·大象传》)，“裒多益寡”(《谦卦·大象传》)。“言有物而行有恒”(《家人卦·大象传》)，即言语诚恳务实，行为端正，并且持之以恒。在与人交往的过程中，要“上交不谄，下交不渎”(《易传·系辞下传》)。与上级交往不阿谀奉承，与下级交往不轻视傲慢，做到“行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”(《小过卦·大象传》)。不管行为举止的恭敬程度，居丧的悲哀程度，还是费用的节俭程度，都要超过一般人，这样才可以“居贤德善俗”(《渐卦·大象传》)。就是说，不

仅自己可以不断积累贤德，同时又可以感化他人，起到移风易俗的作用。要严格遵守礼制规范，做到“非礼弗履”（《大壮卦·大象传》），要“多识前言往行”（《大畜卦·大象传》），“以虚受人”（《咸卦·大象传》），做到“见善则迁，有过则改”（《益卦·大象传》），“自昭明德”（《晋卦·大象传》）。就是说，要多闻多记前贤的言行，善于学习，虚心接受别人的意见，勇于改过纠偏，从而使得美德得以昭著。总之，要“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”（《乾卦·文言传》），这样才可以做一个受人爱戴的君子。

可见，《易传》的君子理想人格是对《易经》的进一步发展，其主要表现在于重点论述了君子的品格内涵。这样，《易传》为人们树立的修养目标，就显得更明确、更接近实际生活，因而就更易于实现。其关于君子人格的思想，几千年来，在中国传统思想中产生了极其深远的影响，为中国传统思想人格奠定了基本的范型。

（二）“大君之宜，行中之谓”

君子是与小人相对而言的，其内涵主要有三个方面，一是君子喻于义，小人喻于利；一是君子“先义后利者荣”，小人“先利后义者辱”（《荀子·荣辱》）；一是君子“乐得其道”，小人“乐得其欲”（《荀子·乐论》）。

儒家的理想人格是“君子”。从先秦到宋明，儒家思想是一个渐进、复杂的演进过程。从结构上看，儒家的理想人格直接体现为圣贤。但君子始终是儒家理想人格的核心。就统治阶级而言，是以圣王为追求目标和行为典范，其楷模便是尧、舜、禹、汤、文、武、周公。他们都有崇高的德行，能克己复礼，博施济众，安邦定国，实现大一统的局面；对一般士大夫而言，是以求贤为目标和行为规范。

从本质和终极目标看，儒家追求的圣贤理想人格，重点在贤而不在圣。因为，在儒家看来，只有圣人才能实现天下一统的大任，拯救万民于水火。而君子是“不在其位，不谋其政”的。而且圣人的标准是如此之高，不仅孔子自认为达不到，就连尧舜实行起来也有困难。子贡说：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”（《论语·雍也》）孔子说：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！”（《论语·雍也》）圣人是“百世之师”（《孟子·尽心下》），高不可攀。因此，士大夫君子们的责任和理想，只是精研六艺，修养品行，以其才德辅佐圣人成其大业。以积极进取的精神实现自己的理想。同时把贤人的作风和功绩与圣人的伟业联系起来，使自己的人格追求更具道义性和现实感。而无论圣还是贤，都是以主体的道德修养为重心，以修齐治平为修行方法的。实际上，所谓贤人

作风，在儒家经典中，是用“君子”一词来表述的。君子是有德之人，根据儒家“人皆可以为尧舜”的理论推导，君子人格是人人可以具备的。这种理想就社会理想而言，有所谓“三纲八目”，天下为公的大同世界；从个体理想而言，是所谓的“内圣而外王”、“穷独与达兼”的统一；从整个世界的和谐发展而言，是所谓“正己正物”与“成己成物”的统一。这种理想人格由于历史上儒家在历史上的独尊而深深地融入民族精神之中，逐渐转化成知识分子的普遍人格。如果剔除其封建内容，仅从情操陶冶和人生境界的独立来看，仍然还具有重要的意义。

道家的思想人格其直接体现是“隐士”，其实质仍然是“君子”。从对原始质朴的人性的崇尚和追求出发，道家对随着社会文明及其发展进步而出现的争夺等品行进行了谴责，而对原始人性却情有独钟。主张无为不争、少私寡欲、绝学弃智，以恢复人性的原始、质朴状态。因而，其对理想人格的定位在于“法自然”的隐士。具体来说，有以下几个方面的内涵：一是不以物累形、返朴归真，一是无为无不为与不为人先，一是与时迁移和功成身退。事实上，道家也是提倡君子作风的。《老子》云：“君子居则贵左”，与儒家经典《左传》中“楚人尚左”的格调相一致。不仅如此，《老子》还说：“兵者不祥之器，非君子之

器，不得已而用之。”这里，从反面、否定的方式表达了他对“君子”之器的肯定。《庄子·在宥》也说，“君子不得已而临莅天下，莫若无为”，君子在这里成了庄子无为而治的政治理想的执行者，是符合其所欣赏的品格的人。此外，还有多处将君子与小人相对，如，“同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉”（《庄子·马蹄》）。可见庄子对君子还是欣赏的。当然，道家所讲的君子，在内涵上与儒家有别，但二者都将其作为肯定的、正面的形象，则是可以肯定的。

同时，值得重视的是，无论儒道，无论内圣、外王，抑或修身、养性，中道都是其共同的价值取向。《周易》所体现的是一种崇尚中和的道德价值追求和“保合”“太和”的理想境界，君子则是其理想人格的体现。所以，君子品行的最高境界也就是亨行中道。尔后的老子尚阴阳冲和之中道，提倡缘督“守中”；孔子则以中庸为“至德”，提倡“允执厥中”。他对文（文采）与质（质料）关系的论述是“尚中”思想的体现：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）意思是说，在文与质之间，朴质突出则显粗野，文采偏胜则流于虚浮，只有文质兼顾、调和，才能塑造健全、完满的君子人格。《易传》更是把中和作为天地最完美的德行加以崇尚。中国古代治国者（外王）把万国咸宁、天下和平作为最

高的政治理想，正是这一精神的体现。

由此可见，儒、道尽管在人生哲学上致思模式不同，但在使用“君子”一词表述各自理想人格方面，却有着惊人的相似之处。刚健有为的君子，积极主动地参与社会进程；隐世而居的君子，息影山水，洁身自好，进则名于世，退则安贫乐道，是君子人格的一体两面。君子作为一种传统理想人格的价值导向，实际上它的模型是多样的。也就是说，君子人格在中国文化中具有普遍性，为社会不同层次民众所广泛认同。这种人格理想一方面是中国传统价值取向的一种反映与体现，另一方面，又对中国传统价值取向和社会心理产生了强大的影响。

君子理想人格是易文化构建出来的，具有一定的现实可能性，正因如此，君子人格成为中华民族前进的动力。易文化传统对君子理想人格及成人之道的思想，在新的历史时期历久而趋新，焕发出新的生命活力。重视道德修养、注重知识的学习，刚柔相济、中正不偏的传统成人之道，也将在新的历史条件下得到进一步的弘扬。

第三章

易学与人伦道德

一、概论

中国的人伦道德思想，源远流长。据《论语·泰伯》载：

禹，吾无间然矣。菲衣食，而致孝乎鬼神；
恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟
洫。

在孔子看来，夏禹便具备了三种德行，即敬祀鬼神，
恭谨事天，勤劳耕作。又据《吕氏春秋·先己》载：

夏后相（启）与有扈战于甘泽而不胜，六卿
请复之。夏后相（启）曰：“不可。吾地不浅，

吾民不寡，战而不胜，是吾德薄而教不善也。”于是乎处不重席，食不贰味，琴瑟不张，钟鼓不修，子女不饰，亲亲长长，尊贤使能，期年而有扈氏服。

启认为德薄是战败的原因。德的内容是自家廉洁，尊卑长幼有序，贤能者受到尊重和使用。这就是赋予了德以人伦等级方面的内容。但是，人伦、道德范畴的出现，那是后来战国时候的事。如《孟子·滕文公上》载：“使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”又如《礼记·乐记》说：“乐者，通伦理者也。”“德”字早在甲骨文和金文中都有见。德从直从心。直心为有德，履德为德行；从心之德，则多指人的一种内心修养。一般说来，凡正直美好的心灵或与之相关的行为，都被视为有德。至于程度，则可用“俊德”、“厚德”、“玄德”等作形容。殷周之际，文献中较多地见到“明德”、“崇德”、“同德”、“敬德”等提法。如见于《尚书》便有多处。“崇德象贤”（《微子之命》）、“惟德是辅”（《蔡仲之命》）、“同心同德”、“同德度义”（《泰誓》）、“克明德慎罚”（《康诰》）、“明德恤祀”（《多士》）、“王其疾敬德”、“不可不敬德”（《召诰》）、“皇自敬德”（《无逸》）等，并是其义。如果说，原本意义上的“德”，只标示在价值上无规定的

意识或某种行为状态，到了此时，它与孝并称，与礼对举，表现了一种鲜明的政治伦理色彩。所谓“德治”、“德政”，也便成为宗法奴隶主贵族政治家所追求的行政目标。这乃是中国宗法奴隶制的必然产物。

溯其源头，中国的伦理道德思想，同样酝酿于《周易》之中。其时，殷商统治者耽迷酒色，穷奢极欲，已自陷入覆亡的危机之中。崛起的周部族以其蓬勃的生命力和崭新的精神风貌，正欲取而代之。以西伯姬昌为代表的周统治集团，在聚积力量的同时，在思想路线方面，在天命论的前提下，强调了伦理思想的教化作用。他们不仅倡导“孝”、“友”、“恭”、“信”、“惠”等宗法道德规范，而且主张“修德致命”、“敬德保民”。提出了一个道德与宗教、政治融为一体思想体系。并用这种思想去解释周革殷命、顺天应人的合理性。殷王“惟不敬厥德，乃早附厥命”（《尚书·召诰》）；而“丕显考文王克明德……闻于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越（与）厥邦厥民”（《尚书·康诰》）。虽然同是天之元子，但纣王不德，所以失去了江山、性命、而伟大的文王虔诚敬德，上帝知道了很高兴，授权他用武力剿灭殷纣，取而代之。可见“皇天无亲，惟德是辅”（《左传·僖公五年》）。以“敬德”与否作为王朝陵替的理论依据，表明中国伦理思想开始了它的产生与发

展的历程。必须指出的是，反映我国人伦道德思想最原始的典籍是《周易古经》，故可以说：《周易》是我国传统伦理思想的渊源。《周易》的卦爻辞是那些执掌卜筮的有经验的神职人员从众多有效验的筮案中选择的，包含有天象、人事，诸如民俗、婚姻、恋爱、战伐、农事、祭祀、商旅、狱讼等复杂内容，蕴涵了丰富的德育思想。

《周易》直接言“德”的地方有5处：

食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。
(《易经·讼卦》)(享受先王昔日的恩德，不是好事，但仍可获得吉祥。如果以此干政，则不会成功。)

既雨既处，尚德载。妇贞厉。月几望，君子征，凶。(《易经·小畜卦》)(此爻续上六五爻之义。谓靠劫掠邻人的牲畜致富，车载归途中遇到断续的雨阻遏，说明老天尚德义之载，反对不义之财，故使其陷入泥泞，看不见将出现的圆月，这对妇孺和君子都是凶兆。)

不恒其德，或承之羞，贞吝。(《易经·恒卦》)(不能持久坚持德行的人，可能承受羞耻，卜问的预兆是不好的。)

恒其德，贞；妇人吉，夫子凶。(同上)(常保柔顺美德，贞问的预兆是妇女得吉，男人得

凶。)

有孚惠心，勿问。元吉。有孚惠我德。(《易经·益卦》)(诚恳地怀着恩惠之心，不必贞问就知有大吉祥。那是诚恳地感我以恩德呵!)

内中的“德”，可作恩德、道德、德行解，都是指一种思想意识和行为规范。至于“尚德”“恒德”“惠德”，更是强调了道德修养及其重要性的一面。这里也流露出了西周时期的天命意识。如“尚德载”句，是说：大车所载的牲畜等财物，是以不道德手段获得的，所以阻于雨中泥途。月将圆而不得显，表明老天爷尚德的品格。

《周易》除了直接言德之外，内中还有许多卦是强调德育的。既然西周以来统治阶级的意识形态是“以德配天”的思想为主导，所以在卜筮活动中必然要予以贯彻，遵循它才可能趋福远害。例如《周易》之“乾”卦所强调的“朝乾夕惕”、阳刚进取之德；“坤”卦所强调的“含章可贞”、阴柔顺从之德；“谦”卦所强调的“不富以其邻”的“谦谦君子”之德；“蛊”卦所强调的“不事王侯，高尚其事”之德；“节”卦所强调的“安节”、“甘节”的节俭之德；“中孚”卦所强调的鸣鹤相和的团结中和之德等等，都被当作高尚的德行而加以提倡。反之，有些行为，则被《周易》所否定。如“旅”卦之“丧牛于易”，实自取

其灾；如“困”卦之“困于酒食”、“全车”、“蒺藜”、“株木”，都是掠夺所致；“小畜”卦之“富以其邻”等，都被当作不道德的行为而加以批评，有的即便能成功，有结果，也被认为是不可取的。

二、立人之道，曰仁与义

（一）《易传》三才之道与仁义

《易传》在阐发《易经》的人伦道德思想时，认为《易经》“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”（《系辞上传》），包罗万有。进而将天地间的万事万物归纳为天、地、人三才之道。如说：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。（《易传·系辞下传》）

昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。（《易传·说卦传》）

也就是说，卦象之六爻，上下各二爻分别指代天和地，中二爻则指代人。“兼三才而两之”，是断卦识别爻位的一种方法。实际上，《易传》只是强调了天

道与人道的对立和统一。所谓“地道”往往因天地并连而被包容在天道之中。如《颐卦·彖传》说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”《文言传》说：“夫大人者，与天地合其德。”“天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。”《豫卦·彖传》：“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服。”等等。这些都是将天地之道与人道当作对立统一的例子。

如前所述，《周易》包含了天人合德的思想。所谓“天道”，本质上是指天地自然变化发展之规律性；人道则应指人类的生存发展的规律性。《易传》的作者称天道是阴阳、刚柔所体现的，并赋予了天道以道德等义理属性，天道或又称为天命。而认为人道是通过仁、义所体现的，称为人性。人道与天道的关系便转化为人性与天命的关系。故《易传·说卦传》说圣人作易的目的在于顺性命之理。这个“理”就是在天为“命”，在人为“性”。人之性由天之所命，故又称为“天性”。而人道也即天之所以在人者。在《易传》看来，天道刚柔相济，阴阳和合，因而是至善尽美的，人既与天合德，则人道应该表现为仁与义等道德属性，换言之人性即是仁义。

仁义是中国人文精神的一对重要范畴。其在殷周之际，“仁”与“义”是以单一概念出现的，甲骨文、

金文均如此。这是一个内涵十分丰富的范畴。《说文》：“仁，亲也，从人二。”《尔雅·释沽一》：“仁，有也。”王念孙疏证：古者谓相亲为有……有犹友也。对于“仁”字的注解，古来很多，不胜枚举。从会意的角度讲，二人相偶，或相偶于心，应具有人与人之间相互尊重亲善友爱的关系，表明了人的一种德性，故仁的本义可理解为一种基本的道德范畴。人际之间的关系是多元复杂的，能相偶共处，没有相互看重和亲近的德行，是不可能的。发展到后来，“仁”的内涵更扩展到“仁者爱类”（《淮南子·主术训》）“爱人利物”（《庄子·天地》），更显出其伦理道德的意蕴。

“义”亦是一个内涵丰富的范畴。《说文》：“义，己之威仪也。从我从羊。”段玉裁注：“威仪出于己，故从我，董子曰：仁者人也，义者我也。谓仁必及人，义必由中断制也。从羊者，与善、美同意。从会意的角度讲，甲骨或金文字形为人戴羊冠手持戈矛，为全副武装的威严形象，所谓“皇考威仪，克于天子”（《周虢叔（叔）旅钟钟铭》），盖义为古代武士的仪范，故又释为礼仪、容止或法度。《周礼·春官·肆师》：“凡国之大事，治其礼仪。”郑玄注：“郑司农（众）云：古者仪但为义，今时所谓义者为谊。”谊有人际礼仪交往相得其宜的意思，故又训作适宜。事行其宜谓之义。韩愈说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓

义，由是而之焉之谓道。”（《原道》）是说内中相互敬爱，用最恰当的行为表达出来，就是仁义。其言行合乎仁义，便是尽其人道。又，《礼记·丧服四制》谓：思者，仁也；理者，义也；节者，礼也；权者，知也。仁、义、礼、知，人道俱矣。《汉书·天文志》谓：“仁、义、礼、知，以信为主。”这是以“五常”为人道。

据张立文《中国哲学范畴发展史》（天道篇）考，仁与义对举，最先见于《左传》。如：

君子曰：“酒以成礼，不继以淫，义也；以君成礼，弗纳于淫，仁也。”（《庄公二十二年》）

这段话的背景是：陈国大夫敬仲因国人暴动逃亡齐国庇身。为了答谢，于是宴请齐桓公。桓公酒兴正浓，天晚了还要敬仲掌灯续饮，敬仲惟恐桓公酒醉，不敢奉命。作者评论说：请酒用来完成礼仪，但要控制其度，这是义；由于完成了礼仪，又未使桓公醉，这是仁。外在的礼仪准则与内在的仁爱之心适相一致。又如：

夫乐以安德，义以处之，礼以行之，信以守之，仁以厉之，而后可以殿邦国，同福祿，来远人，所谓乐也。（《襄公十一年》）

用音乐来巩固德行，用道义来对待，用礼仪去推行，用信用来守护，用仁爱去勉励，然后镇抚邦国，

同享福祿，召来远方之民，这才是真正的快乐呵。以礼乐仁义信为五种德目，也是一种对举形式。此外，《国语》亦履见仁与义对举之例。如：

礼所以观忠信仁义也。忠所以分也，仁所以行也，信所以采也，义所以节也。忠分则均，仁行则报，信守则固，义节则度……施三服义仁也（《国语·周语上》）。

这是说，忠、信、仁、义，须以礼来节宣和衡量。忠正而心不偏，仁行而有思，信守而贞固，义节而有度，具备这四种德行便符合礼，也便能治国安邦。

在先秦，道德与仁义有着层次上的区别。一般以为仁、义、礼、智、信等五常都是德的节目。这个观点也见于道家。道家老子“尊道而贵德”，认为道德失落方有仁义，而礼则是道德的一种表现形式。所谓“大道废，有仁义；六亲不和有孝慈”。“夫礼者，忠信之薄而乱之首也。”（《道德经》）因而对礼乐仁义采取一种排斥态度。道家庄子则更有甚之。他认为仁义与道德是对立的。他说：“屈折礼乐，喻仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。”“有虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔于仁义，是非以仁义易其性欤？”（《庄子·胠篋》）从而使天下回归到他所理想的道德界。庄子的这种观点，又被黄老道家的代表文子所否

定。《文子》中说：

道者，物之所道也；德者，生之所扶也；仁者，积恩之证也；义者，比于心而合于众适者也。道灭而德兴，德衰而仁义生，故上世道而不德，中世守德而不坏，下世绳绳惟恐失仁义。（《微明》）

古之为君者，深行之谓之道德，浅行之谓之仁义，薄行之谓之礼智。此六者，国之纲维也……古者修道德即正天下，修仁义即正一国，修礼智即正一乡。德厚者大，德薄者小。（同上）

循性而行谓之道，得其天性谓之德，性失然后贵仁义，仁义立而道德废。（《上礼》）

闭九窍，藏志意，弃聪明，反无识，茫然仿佛乎尘垢之外，逍遥乎无事之际，含阴吐阳而与万物同和者，德也。是故道散而为德，德溢而为仁义，仁义立而道德废矣。（《精诚》）

所谓“德衰而仁义生”，“深行之”、“浅行之”、“薄行之”、“正天下”、“正一国”、“正一乡”，“性失然后贵仁义”，“德溢而为仁义”，这便又回到老子那儿去了。

自《易经》至于《易传》，大约八九百年间，真正将仁、义统一于道德之中，从而建立一种以仁义为核心，以礼为形式的人伦道德思想体系的，是儒家。

儒学自身的发展，在先秦经历了一个由孔子儒学到思孟儒学再到荀子儒学的肯定、否定与否定之否定的发展过程。其伦理思想的发展也体现了这一特色。

（二）孔子以仁为本的人道观

孔子“述而不作”。《论语》二十篇言仁有 58 章，凡 109 见；言义 19 处，凡 24 见。“仁”既是孔子政治思想的核心，更是孔子人伦道德思想的核心，这二者在孔子那里是统一的。直可以说，孔子的思想体系，就是仁学体系。孔子的仁学是对殷周以来仁德思想的继承与发展，是易文化发展史上的一个重要环节。

孔子的仁学思想，大约可以分成五个层面：

其一，关于“仁”的本质。

樊迟问仁，子曰：“爱人。”

有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”（《学而》）

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！”（《雍也》）

“仁”的本质就是爱人。“不犯上”就是尊君父；

“孝弟”就是孝亲友弟；“博施”“济众”，就是周济民众。这些都是爱人的具体表现。

其二，关于“仁”的道德规范。

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《颜渊》）

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。”（《子路》）

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下，为仁矣。”请问之，曰：“恭、宽、信、敏、惠。”（《阳货》）

志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。（《卫灵公》）

司马牛问仁。子曰：“仁者，其言也讷。”（《颜渊》）

子曰：“刚毅木讷，近仁。”（《子路》）

“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《宪问》）

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。（《雍也》）

子曰：“唯仁者能好人，能恶人。”（《里仁》）

子曰：“巧言令色，鲜矣仁！”（《学而》）

“仁”的内容是多方面的。于己、于人、在家、在邦、出门、使民，居处、执事，都有要求。仁之目

亦是多元的：勇、恭、宽、信、惠、敏、刚、毅、木、讷、讻，爱憎分明，敢于牺牲、不巧言令色等都是。

其三，为仁之方。

子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”（《里仁》）

仁者安仁，知者利仁。（同上）

君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。（同上）

观过，斯知仁矣。（同上）

仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（《泰伯》）

微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：“殷有三仁焉！”（《微子》）

能近取譬，可谓仁之方也已。（《雍也》）

知仁还必须为仁，施行仁的方法很多。一是不作恶事，随时随地，在任何情况下都要坚持仁的规范，不可以违背它。二是要安于仁，全心全意去实行仁。三是要善于理解别人，要设身处地，推己及人，还要善于从别人的过失中吸取教训，从反面去体会仁。四是要敢于以仁为己任，与不仁作斗争，不怕摘掉官职，不怕受到处罚，不怕被杀，这才是仁的价值的体现。

其四，为仁由己。

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

(《述而》)

譬如为山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，虽覆一簣，进，吾往也。(《子罕》)

有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。(《里仁》)

为仁由己，而由人乎哉？(《颜渊》)

这是勉励人应有充分的自信心，相信人的主观能动作用，譬为山、平地，全在于自己的意愿，自己要成为仁者，就可以做到，完全是自己的信心与毅力。

其五，仁为终极关怀。

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”……请问其目。子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”(《颜渊》)

子曰：“民之于仁也，甚于水火。”(《卫灵公》)

子曰：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”子曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣……”子曰：“如有王者，必世而后仁。”(《子路》)

如有用我者，吾其为东周乎？(《阳货》)

处在“礼崩乐坏”的春秋乱世，孔子企望变齐鲁而至于道，使天下归于仁，由乱达于治。他认为，

仁治社会，对于老百姓，比需要水和火还重要。他的对策是克己复礼，禁止违背周礼的一切视、听、言、动，限制统治者们膨胀的物欲，以调和社会矛盾，缓解危机；甚至希望能走上政坛，一展为政的本领。他的立场自然不可能是正确的，但他“以仁为己任”的政治抱负和社会责任感，则表现了一个特定时代的知识分子的人格理想追求。

如果说“仁”是孔子的最高道德理想，那么“义”便是实现的道德原则。如他说：

君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！（《卫灵公》）

君子义以为上，君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。（《阳货》）

这是说，君子以“义”为根本，把义当作最高尚的品德。它靠礼仪去推行，靠谦逊的语言去表达，靠诚信去成就。他主张“质直而好义”（《颜渊》），“见得思义”（《季氏》），“见利思义”，“义然后取”（《宪问》）。他批评“见义不为”（《为政》），“闻义不能从”（《述而》）等自私和保守行为，坦言“不义而富且贵，于我如浮云”（《述而》）。“义”实际上成了“仁”的一个德目，二者相互渗透和补充。

孔子赋予“仁”与“义”这对范畴的意义，至战国前期的思孟学派，得到了新的发展。战国初期，奴

隶制的礼崩乐坏已演变为诸侯争霸的兼并战争。合纵连横，形势万变，养士之风，由于诸侯上卿的政治需要大行于世，“义”范畴大有取代“礼”范畴的趋势，“仁”范畴的内涵也较前丰富起来。这是社会经济政治发生变化的必然反映。

（三）孟子仁、义统一的人道观

与思孟学派稍早，背孔子周道而崇夏政的墨家学派称显于时。以墨翟为代表的墨学，反映了当时广大自食其力的平民和庶士阶层的利益。墨学崇仁尚义，但其内涵却有了新的发展。比如孔子提出“仁者爱人”，但是“亲亲有术”，爱有差等。墨子则提出“兼相爱，交相利”，认为爱人既不是为一己之私利而独知爱己，也不是单纯道德上的要求施人以爱，而是视人若己，彼此平等相爱均沾爱利。“虽有周亲，不若仁人”（《兼爱中》），仁人不分高低、亲疏贵贱，“兼即仁矣，义矣”（《兼爱下》）。此外，墨子提出了贵义尚利的功利主义道德观。墨子说：“万事莫贵于义”（《贵利》），义被当作最高的价值标准。“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则穷，有义则治，无义则乱。”（《天志上》）生死、治乱、贫富等一切取决于“义”。“义”为何物？就是“善政”、“正”、“爱人利人”。墨子说：“义自天出”（同上），它可以富国

家，美人民，治刑政，安社稷，故超过了和氏之璧，隋侯之珠，三棘六异（九鼎），为“天下之良宝”。（《耕柱》）在墨子这里，除了单独强调“义”以外，其余都是仁义并举，以二者为同一义项，这为思孟学派发展孔子的仁学提供了思想资料。

思孟学派仁义学说的一个重要特点，是将孔子的仁学从安仁、求仁、欲仁、为仁、兴仁、问仁、成仁、行义、好义等道德行为规范的层面，转变为心性的层面，从而从本质内容上把儒家学说向着形而上学方面提高到一个新的水平，使仁义学说具有思辨的意蕴。思孟学派言气，言天人之道，言性等等，这与当时“盈天下”的老、庄、杨朱、墨翟显学是分不开的。

思孟不仅仁义对举，而且有时并举，同时又将两者区别对待。《孟子》七篇，言仁 72 条，言仁义 22 条，言仁、礼、智 5 条，言义 45 条，言义与利 5 条。《中庸》一篇，言仁 6 条，言义 1 条。

首先，孟子明确提出了“人伦”范畴，论证了人道即是仁义之道、人之伦理，为中国的伦理哲学提供了理论前提。《孟子》说：

人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙

(序)，朋友有信。(《滕文公上》)

“人伦”，及同类之次序，或指人类之间的亲疏关系之理，这是与禽兽相区别的基本特征，要不出于父子、君臣、夫妇、长幼、朋友之理。《中庸》以此为“天下之达道”。它体现了封建的宗法等级关系。孟子以为，五者之中，以父子、君臣关系最基本，“内则父子，外在君臣，人之大伦也”(《公孙丑下》)。由此进一步提出了以仁、义为根本，辅以礼、智的伦理说教：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也”(《离娄上》)。仁、义实际上被认定为处理伦理关系的准则。“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”(《离娄下》)，就是这个意思。何谓仁、义？《孟子》说：亲亲，仁也，敬长，义也(《尽心上》)。“亲亲”就是尊亲、爱亲、事亲。“孝子之至，莫大乎尊亲”(《万章上》)，“事亲为大”(《离娄上》)。这实际上是阐明仁以孝为本。“敬长”就是尊敬长者，有尊君之义，有从兄之义，故义实际上是处理尊卑、长幼关系的道德准则。

其次，孟子提出仁、义、礼、智根于心的命题，将人伦道德升华为以仁义为基础的伦理哲学。《孟子》说：

人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆

有所不为，达之于其所为，义也。人能充无害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿踰之心，而义不可胜用也。（《尽心下》）

人都有不忍心做的事，将它贯彻到所忍心做的事上，就是“仁”，人都有不愿做的事，将它贯彻到所愿意做的事上，就是“义”。可见仁与义又是人人都具有的道德心理和要求。“仁”为“恻隐之心”、“不忍人之心”；“义”则是由耻己之不善、憎人之不善而摒不善“羞恶之心”。孟子说：

仁、义、礼、智，非由外烁我也，我固有之也，弗思耳矣。（《告子上》）

仁义礼智根于心。（《尽心上》）

“仁”之端是“恻隐之心”，“义”之端是“羞恶之心”，“礼”之端是“辞让之心”，“智”之端是“是非之心”。四者都是人固有的善端，是与生俱来的良知、良能。这实际上是一种天赋道德论。

其三，孟子提出了“仁”、“义”统一论，既发展了孔子的仁义学说，也形成了我国独具特色的仁义伦理学说。孟子说：

仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而弗不由，哀哉！（《离娄上》）

仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！（《告子上》）

这就是说，“仁”是指人的本然之心，如同最安适的住宅；而“义”则是人当走的正道。放其心旷安宅而不居，明知正道而不循，岂不可悲！所以他进而提出：

居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。（《尽心上》）‘

安于仁，行其义，使内在的道德修养与外在的道德行为相呼应，达到仁与义的统一，这便是君子的理想境界。所以孟子说：“仁也者，人也。合而言之，道也。”（《尽心下》）

在孟子这里，人的本性就是仁，或者反过来，仁的本质就是人。人对仁的完美体现就是尽人道。要实现这种理想人格，对内要加强仁的道德修养，“存心、养性”，“反身内省”，“求放心”，“去利怀义”；对外则要“亲贤之务”，“亲亲而仁民，仁民而爱物”。（《尽心上》）对统治者而言，则要“制民急之产”，“施仁政于民”，“省刑罚”，“薄税敛”，“谨序之教”（《梁惠王上》），推行人道。他把这种仁义实践，称作“尊德乐道”他说：

尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼济天

下。(《尽心上》)

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。(《尽心上》)

就人对于道来讲，穷窘不得志时，修身以循义；得志亨达时，循道以济世。就道之于人来说，天下有道时，要使道义在自己身上体现出来；天下无道时，则不惜以自己的身体性命献身于道义，而不是相反。孟子说：“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”(《告子上》)这种为道义原则而献身的精神，乃是中国人文精神骄傲之处。随着时代和社会的进步变迁，道义的内容发生过本质的变化，但它的精神和原则却塑造了一代又一代人格楷模，成为后人景仰、效法的榜样。

(四) 荀况仁、义、礼统一的人道观

战国后期，诸侯割据争霸已经发展为趋于一统的局面。各诸侯国封建改革逐渐完成，新的意识形态也正处于确立过程之中。人道观念随着新的社会形态的出现也发生着变化。荀子儒学以其对孔孟儒学的否定之否定形态，发展了孔孟的仁义学说。

儒家的人道学说，在孔子那里还只是发生阶段。孔子的仁学，实际上是易文化中关于人伦道德这一人文精神形成和发展的第一环节。孔子的思想，如前所

述，以“仁”为核心，以“礼”为形式，仁里礼表的思维结构。至于“义”，则是“仁”的一个内容，犹如节目之于纲要。到了思孟学派，“义”被提到了与“仁”并举的地位，“居仁由义”便是人道之极，“礼”在某种意义上被忽视了。至于荀子儒学，由于取得政权的新兴地主阶级（其成分也包括由奴隶主贵族转化而来者）巩固统治秩序的需要，“礼”被提到了凌驾于“仁”、“义”之上的高度。仁义非“礼”不成，“礼”成了衡量仁义的惟一标准。

1. “隆礼贵义”。《荀子》一书，“礼”凡三百余见。何谓礼？《荀子》说：

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。（《礼论》）

礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。（《富国》）

礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也。（《议兵》）

礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也，人伦尽矣。（《儒效》）

故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，

方圆之至；礼者，人道之极也……礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。（《礼论》）

礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。（《礼论》）

礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺人心者，皆礼也……礼者，政之辔也。为政不以礼，政不行矣。（《大略》）

综上所述，可知荀子认为，“礼”的本质是敬事天地、先祖和君师，区分贵贱、长幼、贫富，判断规矩、方圆、平正和是非、曲直、善恶的根本标准，是新兴地主阶级政权的等级制度、道德规范和礼节仪式。故他称“礼”是“道德之极”，“人道之极”。荀子认为，礼起源于人之有欲，欲而不得则争，争则乱。故先王“制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲心不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长。”（《礼论》）所以“礼”的作用就在于辨贫富、贵贱，治生死、吉凶，养欲、别异、定伦。荀子说：“国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。”（《王霸》）“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《修身》）

在《荀子》中与“礼”并举的是“义”。《荀子》

言“义”亦有三百余见。其中礼义并提的有一百余处，这说明荀子对“义”的重视。荀子说：

夫义者，内节于人而外节于万物者也，上安于主而下调于民者也。内外上下节者，义之情也。（《强国》）

贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。（《大略》）

这是说，“义”是节制人的欲望，使人遵循上下、尊卑秩序，不为权利左右的协调人际关系的道德行为准则，是“礼”的行为体现。“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言。”（《非相》）所以“礼义者，治之始也。”（《王制》）“隆礼贵义者，其国治，简礼贱义者，其国乱。”（《议兵》）

2·“以义制利”。在“义”与“利”的关系问题上，荀子提出贵义贱利的原则。他说：

义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣亦不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。（《大略》）

以义与利相胜作为治世和乱世的道德判断标准，既与极端的功利主义和纵欲主义划清了界限，同时又否定了绝对的禁欲主义，通过导欲于义，使二者协调

一致。

荀子以义制利思想的理论前提是“人性恶论”。他说：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《正名》）故求利的欲望是性情之必然。而且人的欲望无所止境，社会财富又有限，这就需要有一种调节机制，这便是礼义。他认为，人之所以为人，在于人“有义”，正因为如此，他提出了“以义制利”的主张。他说：“不能以义制利，不能以伪饰性，则兼以为民。”（《正论》）而“保利弃义，谓之至贱。”（《修身》）荀子谓之“义”，即礼义、公义、公道，而利则是私欲、私事。以义制利，即是“公义胜私欲”。（《修身》）这种主张尽管在当时不能实现，但它的合理内涵却成为我们今天人文精神的一个积极内容。

3. 礼统仁义。荀子亦尚仁，《荀子》中涉及“仁”凡百余见，其中“仁义”并提亦有三十余处。荀子所谓“仁”，是指地主阶级的道德观念，其内容除了爱人、敬人而外，还指尚贤使能和维护封建等级名分等行为规范。如他说：

尚贤使能，等贵贱，分亲疏，序长幼，此先王之道也……仁者，仁此者也。（《君子》）

贵贤，仁也；贱不肖，亦仁也。（《非十二子》）

以贵贤、贱不肖为仁，这是对孔孟仁学的发展。荀子认为，仁义的作用是“所以修政”，故“仁义德行，常安之术也。”（《荣辱》）但是，“仁”、“义”必须统一于“礼”。他说：

亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也。贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。行得其节，礼之序也。仁，爱也，故亲；义，理也，故行；礼，节也，故成。仁有里，义有门。仁，非其里而虚之，非仁也；义，非其门而由之，非义也……君子处仁以义，然后仁也；行义以礼，然后义也；制礼反本成末；然后礼也。三者皆通，然后道也。

所谓“仁之杀”，是说亲其亲，故其故，按功论功，按劳论劳，是为仁之等级次序。所谓“义之伦”，是说贵者贵，尊者尊，贤者贤，老者老，长者长是义之理。所谓“礼之序”，行义适宜便是礼所要求的次序。“里”与“门”均指“礼”，“仁”和“义”都要顺从“礼”，用“义”来处理“仁”的感情，方可谓“仁”；用“礼”来制约“义”的行为，方可谓“义”。必须根据“反本成末”（即依据固定的名分而确定仪式）的原则制定“礼”。这就形成了礼以制义，义以归仁，礼为仁义诸德之纲的体系。

从这个意义上说，荀子是先秦儒家思想发展的否

定之否定环节。

（五）黄老新道家“治之本，仁义也”

与荀子约略同时的《易传》，较之儒家以礼统仁义的社会伦理模式，更具特色。在儒家荀子那里，仁义是礼的内容，礼则是靠仁义体现其价值的。而“礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”（《性恶》）即是认为，道德行为是后天圣贤用来矫正人的本性的。那么《易传》则把这个伦理模式融入了宇宙体系，即把人伦秩序作为宇宙的有机构成，提出了以天地之阴阳、刚柔之道统一仁义之人道的思想。天地阴阳絪縕，化生万物，而后有男女，有夫妇，有父子，有君臣、上下。君臣立而制礼义，使治国有所措。在自然界是“天尊地卑，乾坤定矣”（《易传·系辞上传》），乾为父，坤为母。故在人类社会便是君尊臣卑、男尊女卑，“贵贱位矣”。这样，宇宙的秩序与人类社会的伦理秩序统一起来了。这就是古者圣王“立人之道曰仁与义”的理论依据，从根本上回答了礼与仁义的形上原因。

《易传》的这种宇宙伦理生成模式，很显然是吸取了道家关于道外化为混沌，以生阴阳，冲气以为三，进而生万物的宇宙万物生成论而形成的。《周易》由“经”到“传”发展而成的儒家易学，其着眼点就

在于人的仁义之道上。

秦亡而后，汉代统治集团总结秦之速亡教训，取黄老之治道，杂以儒术，与民休息。黄老新道家亦倡仁义之说。如《文子》十二篇，论及仁义者九篇。其中三篇更以《上仁》、《上义》、《尚礼》标题。《文子》说：

修其德则下从令，修其仁则下不争，修其义则下平正，修其礼则下尊敬，四者既修，国家安宁。故生物者道也，长者德也，爱者仁也，正者义也。敬者礼也……故德者，民之所贵也；仁者民之所怀也，义者，民之所畏也，礼者，民之所敬也，此四者，文之顺也，圣人之所以御万物也。君子无德则下怨，无仁则下争，无义则下暴，无礼则下乱；四经不立，谓之无道。无道不亡者，未之有也。（《道德》）

文子是把德、仁、义、礼作为治理国家的有力武器，当作“四经”，没有它，就会亡国失江山。而“治之本，仁义也”（《上义》）。仁义更视为“天下之尊爵”（《微明》），即三代而后最高的道德规范。非但文子如此，其他如《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》以及陆贾、贾谊、晁错等人著作中，亦屡见强调仁义的论述。

武帝时，董仲舒倡“独尊儒术”，此所谓“儒术”

实际上是指以仁义为核心的儒家名教伦理学说。董仲舒在弘扬“儒术”方面，主要是将《易传》所建立的宇宙伦理模式向着神学的方向推进了一步，提出了“天人合类”和“道之大原”的思想。他把君臣、父子、夫妇的人伦关系归纳为“三纲”，即君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲；又把仁、义、礼、智、信道德规范归纳为“五常之道”，后者服务于前者。又进一步把自然之天人格义理化，再赋予人格之天以凌驾天下万物、无所不能的神格，从而证明纲常伦理的权威性和合理性。他说：“道之大原出于天”（《举贤良对策》）；“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》）；“天道之大者在阴阳”（《对策》）。“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道”（《基义》），“察于天之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也”（《王道三通》）。“天志仁，其道义也。为人主者予夺生杀，各当其义”（《天地阴阳》）。“是故人仁义制度之数，尽取之天”（《基义》）。

董仲舒的这一套天命神学的纲常伦理说教，确立了此后整个封建社会伦理的基本精神，从而也为人们确立了立身、事功、待人、处世的基本道德原则。随着历史的推移和封建经济的发展。这种精神和原则的基本内容，日渐发展，变换为理学、心学等形式，成为禁锢人们思想的精神枷锁；其合理内核，则被进步

思想家和改革家批判改造和继承，与时俱进，成为我国优秀的人文精神的重要内容之一。

三、自昭明德，恐惧修身

《周易》所立之人道，除了对人提出恪守仁与义的道德要求外，还在人特别是人君、君子人的道德修养方面提出了具体的要求。这些要求可以分为两类：一为强调道德修养的重要性（将在下节集中论述），一为道德修养的一些具体德目。这些德目，较集中地见于《易传·象传》之“大象”（即《周易》之《象传》），集中涉及对人君的具体要求，数量达到 38 条之多，应该说，这是《易传·象传》作者忧患意识的又一集中体现。

（一）自昭明德

《易经·晋卦》之“大象”说：“明出地上，晋。君子以自昭明德。”按“晋”（䷢）上“离”（☲）下“坤”（☷），“离”为丽日，“坤”为地，有如旭日东升之象。观此象，人君应如旭日显扬自己的美德于天下。类此还有“离”（☲）之“大象”：“明两作，离。大人以继明照于四方。”

如何施德行于天下，《易传·象传》作者提出了如下一些方面：其一是“财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”（《泰卦·大象传》）。“财”即“裁”。即是说作为人君，首要的当是掌握天地阴阳刚柔变化的规律，顺齐和利用天地（自然）变化的规律，去合乎伦理地治理民众。这就要求象“履”（䷉）卦上天下泽一样尊卑、贵贱分明，使民众各安其分。如同孔子所说；为政首先要做到“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》）。因为“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”（《论语·子路》）。其次要“正位凝命”（《鼎卦·大象传》），即要像国之重宝——象征政权的“鼎”一样，端正所居之宝位，固守所受之天命，“居贤德善俗”（《渐卦·大象传》），积累美德，改善风俗。因为“合抱之林，生于毫末；九层之台，起于垒土；千里之行，始于足下”。（《老子》第六十四章）所以人君应懂得“顺德，积小以高大”（《升卦·大象传》），积累美德以成就自己的名望、威信的道理。这就叫做“懿文德”（《小畜卦·大象传》），日益完善自己的文章、道德，以君临天下。再次要“容民畜众”（《师卦·大象传》），即要最大限度地兼容畜养民众。要做到这一点，一是要坚持“以类族辨物”（《同人卦·大象传》），万物莫不有同异，并因此

而分门别类，人类亦然。因此应以血缘和意志予以区分归类；对于不同利害的人，要如“睽”卦之象所示，上“离”（☲）下“兑”（☱），“离”为火，火自上；“兑”为泽，水自下，水火乖离，故曰“睽”，“睽”，违也。从容畜民众的角度讲，人君要“以同而异”（《睽卦·大象传》），善于听取不同意见，求同而存异，团结意见不同的人共处。二是要“裒多益寡，称物平施”（《谦卦·大象传》），即要如“天之道，损有余而补不足”（《老子》第七十七章），量物之多少而均施于人。还要“厚下安宅”（《剥卦·大象传》），以宽厚的政策对待下民百姓，以使自己安居无虞。三是要“劳民劝相”（《井卦·大象传》），使民劳而相互团结、帮助。四是要“建万国，亲诸侯”（《比卦·大象传》），即因血缘亲疏，功劳大小以分封和抚慰诸侯，促进上下朝野亲密，以安定王业。

其二是“明慎用刑而不留狱”（《旅·大象》），“旅”之象为上“离”（☲）下“艮”（☶），“离”为火，“艮”为山。野火烧（刑）山，明亮而不留遗物。故想像到人君治国，既要清明谨慎，又要刚决果断，不委延不决。关于刑罚用狱，有五个卦的“大象”论及。如“贲”卦之“大象传”曰：观此卦，“君子以明庶政，无敢折狱。”即人君要兴礼乐，清明政务，不可据表面或一面之词决讼、判狱。再如“噬嗑”卦

之“大象传”曰：“雷电，噬嗑。先王以明罚敕法。”以雷霆电闪、利齿啃咬、令人胆寒，譬喻法之无情，人君应如有德之先王，修明刑罚，整敕法令，惩治罪犯。“丰”卦之“大象传”：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑”，即判决讼狱，执行刑罚。“中孚”卦之“大象传”：“泽上有风，中孚。君子以议狱缓死”，即判决讼狱，不应仓促，尤其不应草菅人命，每延缓行刑之余，无不快慰其心。“解”卦之“大象传”：“雷雨作，解。君子以赦过宥罪。”按“解”（䷧）上“震”䷲下“坎”䷜，“震”为雷，“坎”为水，雷雨至，万物解冻而苏，人君应以此象赦免有过者，宽大有罪者，在公平的前提下，宽刑罚以施恩于百姓，等等。这些例子说明，中国之法制传统，渊源可溯自《周易》。

其在祭祀方面，“大象传”中亦提过两次。如“豫”卦：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”按“豫”（䷏）之卦象为上“震”（䷲）下“坤”（䷁），“震”为雷，“坤”为地，雷震地动，蛰居之物破土而出，万物蓬勃生长，有和乐之义，故名为“豫”。此是天地吉祥之兆。人君观此卦则应遵祭礼，表演乐舞，并用丰盛的祭品供奉上帝和陪着享祭的祖先神。又如“涣”（䷺）卦，上“巽”（䷸）下“坎”（䷜），“巽”为风，“坎”为水，风行水上，则飘萍涣

散，故行名。涣有人心涣散失居之义，人君观此卦象，则应祭祀上帝，同时建造宗庙，称颂先祖功德，以增强下民百姓和统治集团的宗族意识和凝聚力。

以上两卦是从不同的方面言讲祭祀的功能。一为致谢于上帝和先祖，一为祈福于上帝和先祖。古者“国之大事，惟祀与戎”。《易经》亦有关于祭祀的记载。如“既济”卦九五爻：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”，就是说东邻（殷）厚祭以牛，反不为西邻（周）夏祭之薄所秉受的福佑多。暗喻承祭方必须虔诚有德，不在祭品之厚薄。孔子儒术“六艺”之首是“礼”，其重要内容便是“俎豆之事”，即祭祀。孔子是很讲究形式的，《论语·八佾》一篇主要是讲他对祭祀的看法的。所谓“祭如在，祭神如神在”；“获罪于天，无所祷也”；“赐也，尔爱其羊，我爱其礼”，等等，都表明了他对祭祀的看法。儒家荀子之“隆礼贵义”，进一步强调祭祀祖先是礼的一项重要德目。他的《礼论》记述了几种不同的祭祀的仪礼，尤其详述了不同的丧葬之礼。荀子说：“礼有三本”。天地是生之本，先祖是类之本，君师是治之本。“故礼，上事天，下事地，尊祖先而隆君师，是礼之三本也。”这里所说的事天地祖先，就是指祭祀。他说：

祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，

礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也……哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，状乎无形影，然而成文。

这是说，祭祀在主观上是人们对天地或亡故了的先祖君师和亲朋的思慕之情的一种表达形式；客观上也反映出人们忠信爱敬等礼义道德。同时，也是人君用来昭明德行、文饰政治、增强凝聚力的一种手段。荀子并不认为真的有鬼神存在，但主张“事死如事生，事亡如事存”，认为这是“尽人道而非鬼事”。祭祀这种形式，对尔后道教和中国佛教都产生过不同程度的影响。千百年流传至今，已经凝结成一种固有的文化现象。尽管仪式趋于简洁，并因方俗而不同，但其功能则是不朽的。从国家领导人和海外赤子祭黄帝、炎帝陵，到民间百姓清明节踏青祭祖，都反映出它的积极性的一面。

（二）恐惧修省

《易》之《乾卦·文言传》提出人君拥有四种德行。它说：

元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长

人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾，元、亨、利、贞。”

元、亨、利、贞本是指自然界事物生长发育的过程。元为天地化生万物之始，故为众善之首。亨为万物成长发育壮大，亨通无碍，和美丰盛。利为阴阳交相利成，万物成熟有获。贞、干为阴阳变和不失位，万物各得其正，保合太和。作者借自然界之物象比喻人之德行，认为人君为天之子，享天之命，故惟天子才具有体仁、合礼、合义、正事这四种美德。《文言传》还特别强调，具有“龙德”（君德）之人，固然“中正”、“德博”，但仍须“进德修业”、“修辞立诚”、“居上位而不骄，在下位而不忧，因其时而惕”。指出：所谓“亢龙有悔”，是指人君“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔”。因此，他强调人君应该“知进退、存亡、得丧而不失其正”，警惕“物极必反”。

《易》之《象传》与《文言传》的思想一脉相通。它告诫人君应“思患而豫防之”（《既济卦·大象传》）。具体作法之一是“除戎器，戒不虞”（《萃卦·大象传》），即化解矛盾，废除兵器，以免发生意料之外的情况。老子说：“兵者，不祥之器。”因此，要做到“虽有舟车，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之”。墨子

提出人君要兼爱、非攻，以免为战争付出代价。《孟子》亦提出，“善战者，服上刑”（《离娄上》）。和平相处是中国人固有的民族性格，这种性格也是自《周易》以来逐渐稳固下来的。作法之一是“恐惧修省”。《易经·震卦》（䷲）之“大象”说：“洊雷，震。君子以恐惧修省”。按“震”之卦象为二“震”（䷲）重叠，故曰“洊雷”。上雷刚过，下雷又迭至，言震荡连续不停，令人生畏。人君观此象，当存恐惧戒慎之心，反省自己的过失，修德以弥补。“蹇”卦之“大象”亦云：“山上有水，蹇。君子以反身修德。”按“蹇”（䷦）之卦象为上“坎”（䷜）下“艮”（䷳），“坎”为水，“艮”为山。水在山上，事物刚好相反，故蹇者，难也。人君于蹇难之时，当冷静自强，躬身修德，像昔日贤德之君，“茂对时育万物”（《无妄卦·大象传》），即勉力顺合天时，辅育万物生长。

纵观《易传》对人君修德的具体要求，可知其立足点还是以殷周之际“以德配天”说为根据的。秦汉而后，“以德配天”说经董仲舒又有新的发展。董仲舒继承了道家阴阳术士和《黄帝内经》有关“人身小天地”、“人副天数”之说，锻造了一个天人感应的神学目的论体系。这种感应论表现为“祥瑞”说和“谴告”说。其说以为，天地间存在混沌之气，分化而为阴气和阳气。二气絪縕循环，相互消长。相对应的时

候，二气平衡、祥和生物，反之便失衡、相制相克。而二气运动又受制于天意，天意又是根据人君的道德行为而表示出来。如人君的行为顺天循道，阴阳和合，上天便予以嘉许，表现于人世便是祥瑞现象迭现，年景丰收，社会安定。反之，上天便会因不满而生谴告。如他在《举贤良对策》中对汉武帝说：

臣谨案：《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之政，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出灾异以惊惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。

也就是说，天为仁德之天，且随时监视、督促着人君的统治行为和道德行为，主宰着人君的命运。人君必须懂得天人相与之际并非没有制约关系，而是可怕的。如果人君不与天合德，便会受到不断升级的惩罚，乃至被天除掉。这是一种屈君而伸天的理论，其本质是通过这种理论，适当限制人君的残暴腐败行为，而致使君与广大民众离德，从而缓解社会矛盾和危机，维护统治稳定，使长治久安。这种思想，应该说是《周易》特别是其《象传》思想的继承、改造与发挥。中国封建社会的漫长，固然与中国封建经济发展的特殊规律有关，但中国整个中世纪不似西方中世纪统治那么黑暗，这是一个事实。而这种统治现象，

应该说与《周易》对人君的道德要求是分不开的。而《周易》的这种要求，又是对殷纣灭亡教训的一种总结，所谓“殷鉴不远”即是。这条历史的线索是十分明显的。

四、立不易方，致命遂志

（一）修道行德与居仁、立礼、行义

中国人常用“大丈夫”称许有高尚志气和远大抱负的男子，表示一种人格景仰。这种称呼由来已久。其在先秦，如《老子》第三十八章：

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。

这一章所述，表明了老子尊道贵德的价值观。道家认为，仁、义、礼、法是人欲滋甚、道德丧失以后人为的一种规范，用道家庄子的话说，是“外立其德”。那些自谓有先见而制礼作乐以为节文之人，不过是表面上认识道的愚者。而大丈夫则不然，在厚实与薄华之间，其价值取向是前者。那么，道家为什么

作这样一种道德价值判断和取舍呢？后来黄老道家的代表之一文子有过这样一种解释：

仁、义、礼何以为薄于道德也？文子曰：为仁者，必以哀乐论之；为义者，必以取与（予）明之；四海之内，哀乐不能遍；竭府库之财货，不足以贍万民。故知不如修道而行德。因天地之性，万物自正而天下贍，仁义因附。是以大丈夫居其厚，不居其薄。（《道原》）

这是从本与末的观点释道德、仁义的关系。道德为本，仁义为末，故大丈夫以道德为修养的目标。何谓大丈夫？文子说：

大丈夫恬然无思，漠然无虑，以天为盖，以地为车，以四时为马，以阴阳为御，行乎无路，游乎无怠，出乎无门。（《道原》）

这里所谓大丈夫是指具有最高道德之人。这种人因其恬澹虚静与自然（天）合德，无所不覆，无所不载，无所不使，无所不备，一切因顺自然。这是道家的解释。与文子稍早的儒家孟子则从道德以下的仁义的层次对“大丈夫”作界说：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。（《滕文公下》）

此所谓“广居”指“仁”，“正位”指“礼”，“大道”指“义”。大丈夫的标准是居仁、立礼、行义；得志，率领天下百姓行道；不得志时自己也坚持行道。在富贵和威武面前，不使自己惑乱屈服；处于贫贱地位，也不改变自己的节操。显然儒家的“大丈夫”观更为实际和具体。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”三句，已经成为中华民族立身守志、培养自尊、自信、自强人格的座右铭。孟子曾说：“君子之志于道也，不成章不达”（《尽心上》）。就是说，君子学道，必须始终一致，锲而不舍地执著追求，不气馁，不虚浮，一步一个脚印地前进。故以上三句话也是君子经邦济世的最高原则。

无论老子“尊道而贵德”的大丈夫，抑或是孟子“居仁、立礼、行义”的大丈夫，看似有形式和层次的不同，但在本质上并无区别。因为在孟子看来，仁、义、礼，不过是道德的节目或具体体现而已。正是因为有道德，才有仁义礼等具体范畴，没有具体范畴，哪里有一般的道德范畴？所以从某种意义上说，两家推崇的“大丈夫”，应为同一种理想人格。

（二）立不易方，致命遂志

老子和孟子的“大丈夫”人格，被战国后期《易传》的作者予以概括整合，并从《易经》之卦象中找

出了根据，于是被纳入了易文化传统之中，成为《周易》从“经”到“传”的一个中间环节。

如前所述，《周易》“大象”主要在于强调人君更应恪守道德，对士君子亦有具体的道德要求。

首先，在立身方面，《象传》提出了“立不易方”的原则。这一原则见于“恒”（䷟）之“大象”：“雷风，‘恒’。君子以立不易方。”按“恒”上“震”（䷲）下“巽”（䷸），“震”为雷，“巽”为风，意谓面临风雷骤变的世道，君子处世应坚定立场，不变易做人的原则，保持自己的节操。“恒”卦九三爻辞说：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”其《彖传》亦云：“天地之道恒久而不已也……日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成。观其所恒而天地万物之情可见矣。”“恒”之《彖传》以为，天地万物运动变化的法则是恒久不变的，如日月递照，四时循环，恒常不已。圣人坚持以天地之恒道教化万民，故可以取得成就。因此，君子立身应持之以恒。《论语》载，孔子施教时曾引九三爻辞说：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！‘不恒其德，或承之羞。’”（《子路》）

盖古者医易同源。楚人尚巫，巫医合一。作巫医的一个基本道德便是坚持恒常之德。人不恒其德，便

会丧失尊严，使人格受辱。可见“立不易方”，坚持恒德的重要性。

关于坚持恒德，《象传》之“大象”有一些具体要求。如：“家人”卦(䷤)之“大象”、“风自火出，家人。君子以言有物而行有恒”。“家人”卦上“巽”(䷸)下“离”(䷲)，以风吹火，有人家炊烟之象。作为一家之主必须言行如一，不懈地奋斗，方可以齐家。其“咸”卦之“大象”要求君子应“以虚受人”，即要谦虚。“大畜”卦之“大象”说：“多识前言往行，以畜其德。”畜同蓄，即是说君子应虚怀若谷，多从先圣前贤的事迹中吸取经验，增长知识，以培养自己的德行。还要本分，“思不出位”(《艮卦·大象传》)。在人伦方面，要“行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”(《小过卦·大象传》)。即在礼仪、居丧、居家过日子等方面要比一般的人恭敬一点，悲哀一点，节俭一点，必然会受到社会的称赞。在待人接物方面，《象传》也有一些具体要求。其一要“惩忿窒欲”，“反身修德”。前者为“损”(䷨)卦之“大象”。其象为上“艮”(䷳)下“兑”(䷹)。“艮”为山，“兑”为泽，山在泽中，久之山蚀泽塞，二者俱损。君子观此象对坏人坏事要抑制愤怒，理性对待；对己则要克制欲念，使物我两不相损。后者为“蹇”卦(䷦)之“大象”。其象为上“坎”(䷜)下“艮”(䷳)，是水

患灭顶之象，故“蹇”，即有难。君子观此卦应反身修养自己的德行，这与“损”之象相一致的。其二要“远小人”。“遁”（䷗）之“大象”曰：“天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。”天下只有山，喻君子宜于入山遁世，以全名节性命。否则必遭小人暗算，故要远小人。但在态度上要注意使其惧自己的严正而不敢以恶相向，这是一种艺术。其三要亲朋友。“兑”卦（䷹）之“大象”曰：“丽泽，兑。君子以朋友讲习。”“兑”之象为二泽相并，有竞秀之意。二泽相竞当互相促进，故有“朋友讲习”之说。“兑”有“悦”义。孔子说：“学而时习之，不亦说乎！有朋自远方来，不亦乐乎！人不知而不愠，不亦君子乎！”（《论语·学而》）高朋满座，谈道论德，自然是愉悦的事。

亲君子，远小人，这是古代做人的一条道德要求。其在人君，要辨忠奸、尚贤使能，使俊杰在位；同时要远佞人，防止他们进谗言和挑拨、使坏。如商纣之飞廉、恶来，周成王之管蔡二叔，都是可堪忧虑的教训。奸臣逆党，奸佞小人，无代无之。他们结党营私，弄权窃国，欺骗人主，扰乱安定，祸国殃民。人君不识不拒，其后果何堪设想！至于君子，亦应慎择朋友。好朋友可促进自己进步，陶冶高尚情操；坏朋友则陷己于不义，甚至危及身家性命，故不可不慎

重。“如切如磋，如琢如磨”，“他山之石，可以攻玉。”与好朋友讲习，在今天仍然有着重要的道德修养意义。

其次，在经世方面，《象传》提出了“致命遂志”的原则。这一原则见于“困”卦之“大象”：“泽无水，困。君子以致命遂志。”按“困”卦（䷮）上“兑”（☱）下“坎”（☵），“兑”为泽，“坎”为水，泽下泄水，其泽必涸。泽涸故困。其《彖传》曰：“困，刚掩也。险以说，困而不失其所，亨，其唯君子乎！”这是说，“困”卦阳爻都被阴爻包掩，如九二、九四、九五爻被包掩于初六、六三、上六三爻中，有小人包掩君子，君子困厄之象。君子临此险境，尚能乐观不惧，是不失其志，化困险为亨通，惟君子才能做到。逆境出人才。孟子说：

天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患，而死于安乐也。（《告子下》）

君子之于困难，应想到是上天将委己以重任的一种考验。心志、筋骨、肚肠、身体等方面都要受磨难；连行

事也难以实现愿望。这才能触动灵魂,坚韧意志,增长才干。失败为成功之母,困顿为奋发动力。意志和毅力表现在脸色和语言上,大家就理解了。所以一个国家,如果内无掌握法度的辅弼之臣,外无敌国外患的咄咄声势的压力,必然会灭亡。这才能懂得生与死、忧与乐的辩证法。孟子的这段名言,正可以作为“困”之“大象”的注脚。所谓“致命遂志”,是说以豁出性命以授任的勇气,肩负重责,临危不惧,以实现高尚的理想的精神。这种人对事业有高度的责任感,对困难持藐视的态度,对胜利抱必胜的乐观信念。据《说苑》载,孔子也十分赞扬“困”卦兆辞“亨”。他说:“吾闻人君不困不成王,列士不困不成行。”比如汤困于吕,文王困于羑里,齐桓困于长勺,都是其例。遭遇困境,尚能乐观看待,持必胜信念从容处之,这才是真正的勇敢。这种精神,是中华民族优秀的人文精神,应该予以批判地继承和发扬。

五、振民育德,教施无穷

(一) 常德行,习教事

《易传》的道德价值取向,不仅表现在它对《易经》阐释过程中多从人伦道德方面引申,而且表现在

对统治者施行德育的重要性的关注上。如前所述，中国的德育思想有着悠久的历史，殷周之际便已有了萌芽。《易经》之“蒙”卦可以作为显例。

中国古代德育思想的一个显著特点是政教合一。所谓政教合一，一方面是说，职掌教育的官吏，如师氏、保氏、大司乐、大胥、小胥等，他们既是教师，又是各级行政长官。甚者天子、诸侯、卿大夫都可以宣教，这叫做“官师合一”。西周的老师，可以世代相传，且世袭其职。另一方面是说，教育有内容和培养目标都是以政治为中心，为政治服务的。如当时的小学教育，据《周礼·地官司徒》载：师氏教国子以三德（至德、敏德、孝德），三行（孝行、友行、顺行），保氏教国子以六艺（五礼、六乐、五射、五驭、六书、九数），六仪（祭祀、宾宾、朝廷、丧纪、军旅、车马之仪节），大司乐教国子以三乐（乐德、乐语、乐舞）等等。总之，无外乎德行、仪礼、乐舞及六艺等方面的内容。而高一级的或称大学教育，在于对以上知识的提高，主要是贵族子弟任职的岗前培训。再一方面是说大学辟雍（明堂），既是教育的场所，又是行政机关。诸如养老、尊师、教胄、献俘、郊射等教学活动，都在明堂进行，各种典礼亦在此举行。天子时来这里习教、泛舟、射箭，故又称辟雍为“大池”、“射庐”。各诸侯国的学校则称为泮宫，其形制大体与辟雍相似

而略小。这种政教合一的教育制度，目的在于培养继承宗法奴隶制的人才。自东周以降，由于王权旁落，学政失修，教化陵夷，出现了官学没落，私学兴起的局面。所谓“天子失官，学在四夷”。这种情况直接关系到后继无人的问题，这大概也是作《易》者忧患的问题之一吧。

春秋战国时期，私学日趋繁盛，讲学之风蜂起，私学的兴起，一是促进了学术繁荣，传播了文化典籍；二是改变了学在官府，贵族子弟垄断学校的局面，造就了大批人才；三是活跃了思想。由于诸家并起，师异论，人异道，百家殊方，“各著书言治乱之事，以干世主”。（《史记·孟子荀卿列传》）因而也引起了统治者的不安。《易传》作者正是有鉴于此，因而十分强调人伦道德教育。《易传》之《象传》、《系辞传》、《文言传》都十分明显地关注到德育问题。仅《象传》直言德育便有四处。如“坎”（☵）之“大象”云：“水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。”按坎之卦象为上下水之相续，常流不竭。人君观此象，当坚持作道德楷模，常习以礼乐教化。水复为洊，此喻指道德教育应如流水前波伏后波之意。这正好说明其对德育的重视。再如“临”（☶）之“大象”：“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”按“临”之象为上“坤”（☷）下“兑”（☱），“坤”为地，“兑”为泽，

泽中有地，为水中之岛；水土相依，风景场和，亦可登临纵目。人君观此卦象，洋洋乎无限，思无穷之教，将道德教化推及天下，以保民无疆之福。

以上两条象辞表明，作者一是主张坚持德育的经常性，习教不可以中断或半途而废；一是主张施教的普遍性，要做到无穷、无疆，将仁德之风吹遍天下。

（二）振民育德

关于教育的目的，《易》之各“传”，都有不同的说法。归纳而言，大抵三条：

其一是启蒙，开发民智。如《易经·蒙卦》卦辞说：

蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

这是说，卜得“蒙”卦，预兆亨通。因为启蒙教育正是化蒙昧为智慧，使之通达。愚蒙之童稚，求筮者施教，初筮即可得到告戒。举一隅不以三隅反，再三求询，即是褻渎，告亦难以理喻，故不告也。其《彖传》云：“蒙以养正，圣功也。”就是说，蒙昧之人，通过教养以使之具有中正之德，从而成就其作圣之功。故其“大象”曰：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”按“蒙”(䷃)之卦象为上“艮”(䷳)下“坎”(䷜)，“艮”为山，“坎”为水，其意为山下出泉，象征人君

之德行如涓涓清泉，流溢天下。人君观上卦象当毫不犹豫地用道德伦理辅育万民，以启天下之愚蒙。我国封建社会对童稚的“启蒙教育”，援及尔后如明清之际的所谓“启蒙思潮”，其名称当源于此。

其二是振民，提高国人素质。如“蛊”卦所言：

蛊：元亨。利涉大川。先甲三日，后甲三日。

初六：干父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。

九二：干母之蛊，不可贞。

九三：干父之蛊，小有悔，无大咎。

六四：裕父之蛊，往见吝。

六五：干父之蛊，用誉。

上九：不事王侯，高尚其事。

从义理言这是一个宣示中正德行的卦。“蛊”为虫蚀，有乱、病、腐败之义。筮得此卦，有大亨通之兆，出门跋涉江河必有吉利。甲日（每旬之第一日）前三日去，后三日回就可以了。“干父之蛊”是说儿子干预、匡正父亲的腐败、错误行为；“裕父之蛊”是说儿子赞成父亲的错误和弊病。从卦辞、爻辞和兆辞看，凡是反对和匡正父亲的弊乱行为的，便可“终吉”或“无大咎”、“用誉”，均无不祥之兆；反之，“裕父之蛊”便会“往见吝”。至于反对母亲的错误，

并不主张。而不委身于有蛊病的王侯，志行高尚，值得肯定。这一卦的道德价值判断十分鲜明。春秋末期的孔子曾宣扬一种无原则的“孝”。如《论语》记载：

子曰：事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨……三年无改于父之道，可谓孝矣。（《里仁》）

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”（《子路》）

孔子之谓孝是不违背父亲的意愿，甚至以父子相互隐瞒偷窃行为为正直，这显然是错误的，是传统文化中的糟粕。《象传》在释“蛊”卦爻辞时显然不同于孔子的忠孝观：

初六：“干父之蛊”，意承考也。

九二：“干母之蛊”，得中道也。

九三：“干父之蛊”，终无咎也。

六四：“裕父之蛊”，往未得也。

六五：干父用誉，承以德也。

上九：“不事王侯”，志可则也。

这是说，子干父蛊，出发点还是为继承先祖之美德，没有什么不对的，也不会有什么不好；批评母亲的错误也是中正的。子裕父蛊则是不可行的。而不与王侯合污，其人品可以作为楷模。有鉴于此，其“大

象”从形象思维的角度提出了振民育德的思想。按“蛊”（䷑）“艮”上（≡）“巽”下（≡），“艮”为山，“巽”为风，故其“大象”称“山下有风，蛊。君子以振民育德。”时值殷周之际，政治动乱，道德倾颓，不正之风蔓延，遇阻于山（正人君子），其风在山下回环肆虐，严重地败坏了正气，故其名为“蛊”。君子观此卦象，忧患之余，当坚定地施行德教，以扬民志，以振民风，树立正确的道德观念。中国传统文化所张扬的“大义灭亲”，并非孔子原初儒学的精神，而是对孔子忠孝观否定的结果。而《易传》则可以视其为先声。

其三是进德修业。《乾卦·文言传》借孔子名说：

君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾，因其时而惕，虽危无咎矣。

作为君子，要不断地增进自己的道德，以建功立业，忠于职守，取信于民，是谓进德；立言真诚，说话谦和，则可以保守其功业；不断完善自己的知识，认识高明，便可以参与议论形势变化之道了；懂得了事物的循环始终之道，顺于天而应于民，便可以保存自己的节义了。所以君不骄逸，人臣则无忧，反之亦然。比如“亢龙”，“贵而无位，高而无民，贤人在下

位而无辅，是以动而有悔也。”试想殷之纣王，不正是如此吗？故居安思危，虽危亦无咎矣。可见人伦道德对于天下国家有着何等重要的作用。因此，《周易》十分强调德育。惟其加强道德修养，才能进德、居业、去忧。这也是值得今天我们借鉴的一条重要的历史经验。

第四章

易学与经世致用

一、概 论

君子不只追求心性道德的完美，不只追求理想人格的实现，更重要的则是“内圣”外化为“经世济民”的胸怀。“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”，正是中华民族经世济民社会心理和文化心态的真实写照。盛德与大业、内圣与外王，是理想人格的一体两面。

“经世致用”思想是君子理想人格化为现实人格过程的逻辑展现，是由《易经》发端的人文思想传统。它是先民们在仰观俯察、认识世界、改造世界以

求生存的过程中发端的一种基本理念。经过千年的长足发展，而今又成为了我们求发展的一种重要精神资源。由《易》文化传统观之，它所包孕的内涵大体有以下四个方面。其一，“开物成务以为天下利”。即易学中的经济思想、富强思想和能动创造意识；其二，“革故鼎新，顺天应人”。即易学中的改革意识、变革思想与自我更新理念；其三，“明罚敕法，称物平施”。即易学中的法治思想与公平意识；其四，“备物致用，聚人以财”。即易学中的理财原则与管理决策思想。

关于开物成务的思想，人们以往有一种偏见，认为《周易》经传乃儒家典籍，于是以儒家“义重于利”为据，认为《周易》也是只言义而不言利的。这实际上是对《周易》文本的一种误读。首先，《周易》不是儒家经典，前已论及，兹不详辩；其次，即或将之作为儒家典籍，事实上，儒家确有“义重于利”的趋向，但只是在“义”与“利”发生尖锐冲突之时的一种价值取舍而已，“义重于利”并不等于不讲“利”，只是在儒家价值评判上将“利”放在次要地位。

关于革故鼎新的思想。有人往往以中国文明地处内陆的地缘因素，得出了中国文化守成多于革新的结论。事实上正是《周易》启迪了中国文化的革命变革精神。“天下无道，圣人革之”，“革”、“鼎”、“艮”、

“渐”、“睽”都是言变革的卦。“革，火水相薄，变在其中，圣人行权革易变之时”（《范文正公文集》卷五“易义”）。鼎，是古代圣王用以烹饪及祭祀天地和顺养圣贤的器具。范仲淹曾以殷汤王、周武王革命为例，认为汤武顺应天时人心而取代夏殷，接着“改正朔，变服章、更器用”，励行新政，他说，这就是所谓“革去故而鼎取新”，是“天下治”又“盛乎”的根本原因。这种革新的思想是我们今天进行改革的重要文化基因。

关于法治精神和公平意识。人们常常认为，中国自古只有人治、德治的传统，而法治的精神在传统中是固有的缺失。其根据是独尊儒术以后，主张“德主刑辅”的儒家占据了意识形态的核心。坐实而论，从汉儒始，一直到近代，作为统治思想的儒学事实上是兼容了法家思想的。而且从“德主刑辅”这一命题本身并不能直接导出中国没有法治传统的必然结论，只是刑处于次要的层次，并不是不要刑、不要法。这是我们今天发掘易文化法治人文精神传统时必须加以审慎思考的。称物平施，从本质上讲，是易学对小农经济所滋生的“损有余而补不足”的平均主义思想的一种反映。它直接导致了懒散、松垮的习气，导致了生产效率的低下，是我们现行改革所要变革的对象。但我们又不得不注意到，它确实是中国古代在落后的生

产力水平条件下中华民族维持稳定、发展的思想体现，是人文精神的一个重要的层面。

关于聚人以财。与西方的理财观念不同，易文化认为聚人比聚财更重要，通过聚人来理财。这是中国古代贡献给现代社会的一份宝贵思想资源。值得玩味的是，中国人把经济领域里的交换活动称作“做生意”，不仅仅是一个单纯的物物交换的过程，而是人与人之间生意的过程。这其中蕴含着丰富的人文思想。不容否认，物与物的交换、国家社会财富的积累，都是通过人这个中介环节进行的。这一思想尤其在现代管理中愈益显示其现代性和生命力。

开物成务重在创造，革故鼎新重在变革，明罚敕法重在整饬，聚人以财重在守成。这一系列经世致用的观念，与理想人格、道德思想一并构成了易学理论的完整体系，也是易学理想人格、道德思想得以生成、发展与实现的最后根据。今天，我们正在进行社会主义市场经济的宏伟建设，易学中所蕴含的富强思想、革新思想、法治观念与科学决策思想，是必须加以活化的重要人文资源，继承这些观念，并对其进行现代性的转换与创造性的阐释，是构建现代经邦济世观念，推动现代化建设的重要基点。凭借厚重的经世理念，我们定会续写一段新的传奇。

二、开物成务，以为天下利

内圣外王，立功成器，是中国自古即有的人生价值追求，开物成务，以为天下利，是君子“外王”实践活动的一种具体体现，也是君子理想人格得以实现的现实保证。

（一）“开物成务，以利天下”

“开物成务”语出《易传·系辞上传》：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”宋张载对此加以解释说：“物，凡物也，务，事也。开，明之也；成，处之也。”（《横渠易说》）也就是说，所谓开物，即开发未知之物使明之，使人明于物之理，“以通天下之志”；所谓成务，即利用已认识之物以成就事业，“以定天下之业”。冒，覆也，即包容，天下之道都包容在此卦爻之中了。

“开物成务”是为了“利天下”。《易传》多次谈到利，“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽其利，鼓之舞之以尽神。”所

谓变而通之以为利，“通”是事物变后的稳定状态，是说人应充分利用这一状态谋取利益。如果有变无通，事物不停顿地变来变去，毫无稳定性可言，则人类的认识运动便无由发生，更谈不上“以尽利”了。而“穷则变，变则通，通则久”，只有通才能久。可以看出，变通的目的是为了最大限度地“尽利”。不过，值得指出的是，此“利”不是指个人利益的“利”，而是指“成己成物”“各正性命，保合太和”的“利”。

知变化之道者，其知神之所为乎！《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。（《易传·系辞上传》）

《易》作为圣人君子济天下必通之术，在这里得

到了体现，是圣人仁君开创万世之业的基本理据，也是有识之士成就功名、实现理想人格的重要途径。尚象制器是《易传》“开物成务”以利天下的初步体现：

包牺氏没，神农氏作。斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧、舜作。通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。《易》，穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾、坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。（《易传·系辞下传》）

圣人观象以制器，包牺、神农、尧、舜等往圣先贤，他们充分开发物用，并使民众熟知物用之理，推而广之，成就了非凡的伟业。这种开物成务，以为天下利的精神，成为促进古代文明史史发展的重要因素之一，成为尔后中国人重视发明创造的思想源泉。中国古代的四大发明，在整个世界古代文明史上具有不

可抹杀的地位，应该说与此有着深刻的渊源关系。《易》之所以有如此大的功用，是因为它具备了“通神明之德，类万物之情”的属性，是包牺氏“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”的产物。

（二）致用尽利

易学“生生之谓易”，“易以道阴阳”，揭示了人类生产与自然的经济关系。阴阳即指自然界，人作为万物之灵，其生存的物质需要的满足，首先依赖于自然界的赐予，原始的农耕文明很大程度上依赖于自然之天的风调雨顺。这就是先人为什么敬天崇筮的原因。

首先，观象数以知时节，指导农业生产。象数说当首推两汉孟喜、京房的卦气说。所谓“卦气说”，是指以六十四卦之卦象配四时、十二月、二十四节气、七十二候。两汉时期易学研究更加趋于实用性，以完善天文历法、总结物候经验，指导发展农业生产。孟喜以《周易》卦象说明一年节气的变化。

京房则在此基础上进一步发展卦气说，他将六十四卦看成是世界的模式，建立了一个以阴阳为世界间架的理论体系。他认为，阴阳二气的运行和五行之气的生克是《周易》的基本法则，这一法则表现在八

卦、六十四卦以至三百八十四爻之中。

到了邵雍，易作为一种经世哲学，已逐渐形成完备的理论体系。他在其《皇极经世图》中，将《周易》的象数说发展成为推测事物演变程序的工具；将卦气说中的阴阳消长法则加以推广，用来解释宇宙和人类社会变化的规律。这一易学经世致用中的革命，对尔后易学的发展，产生了深远的影响。

以张衡、祖冲之等古代科学家的成绩为证，阐述易学在物理学领域内的重要作用，表现了易学研究者所持的开物成务的态度，这一点在历代思想家中以明末清初的方以智最为突出。他在谈到象数之学时说：

河洛卦策，征其端几，物理毕矣。岐伯曰：“六合之内，不离于五。”邵明小衍，其约几乎？肢官蛻蛻，象纬声光，是造化物理之符；历律医占，为盈虚损益通类引触之籥。世士苦于世累，好修则守常理，有才则溺词章，豁达则喜放懒，谁肯精致开诚，以决质俟之疑乎！平子、冲眈、一行、康节，间出难遇也。（《通雅·读书类略提语》）

这是说：河图洛书和邵雍的小衍之数，都是自然现象变化量化的反映，一般的解易者不肯下功夫钻研玩味，也就不能对自然现象做出正确的解释。只有张衡、祖冲之及其子、一行、邵雍深研象数，才取得了

重大突破。

其二，观天地之德以利成就功业。“人法天，天法地，地法道，道法自然”，要开物成务，首先必须认识自然、认识天道。只有深察天道之变，探究万物的规律，开物成务才成为可能。对此，魏晋玄学家王弼从天的刚健之德与地的柔顺之德作了深入阐述。他说：

天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用，处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰“时乘六龙”也。乘变化而御大器，静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？

地也者，形之名也；坤也者，用地者也。夫两雄必争，二主必危。有地之形，与刚健为偶，而以永保无疆。用之者，不亦至顺乎？若夫行之不以牝马，利之不以永贞，方而又刚，柔而又圆，求安难矣。（《周易注·乾·坤》）

他以“至顺”释“坤元”，认为地具顺之德而生载万物，成就天以刚健之德始万物的功业。这样，王弼从天地之德这个角度打开了人们认识自然之门，引导有识之士发扬“自强不息”，“厚德载物”的精神，

成就“开物成以务利天下”的伟业。唐孔颖达在论述乾卦时也说：“天以健为用者，运行不息，应化无穷，此天之自然之理。故圣人当法此自然之象而施人事，亦当应物成务，云为不已，终日乾乾，无时懈怠，所以因天象以教人事。”（《周易正义》）意思是说，天是“运行不息，应化无穷”的，圣人设乾卦的目的，就是教导人们法天之用，依循自然之理，终日奋勉无时懈怠；激励人们顺天应时，奋发进取，认识改造自然，为人类谋取福利，也就是说的“开物”。

崔憬则在注《序卦》时说：“物极则反……否终则倾……以欲从人，物必归己，所以成大有。富有而自遗其咎，故大有者不可盈，当须谦退，天之道也”（《易探玄》）。用天地“物极必反”的规律，告诫统治者要注意谦退，以守业“成务”。

其三，观易明性命之理，以利人伦之化。这一偏向在儒学那里得到长足发展，尤以宋明道学为最。北宋易学者李觏认为圣人作易本以教人，易学是圣人仁君教化人伦的典籍。他说：“圣人作易，本以教人……君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣”（《易论第一》）。将《周易》视为历代仁君圣主用以教化人伦思想的结晶。这样，易学从教人们认识自然之天，逐渐深化为认识人类社会之理、提高人类自身的道德素质的学问。

宋儒程颐进一步从儒学立场阐发了《周易》的性质，认为《周易》是一部阐述性命之理以尽开物成务之道的书。他说：“其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道也。圣人之忧患后世可谓至矣。”他认为，广大悉备的《周易》是圣人忧患意识的一种体现。其性命之理出于事物之理，出于事物变化的规律性。他进一步论证说：

圣人见天下深远之事，而比拟其形容，体象其事类，故谓之象。天下之动无穷也，必“观其会通”，会通，纲要也。乃以“行其典礼”，典礼，法度也，物之则也。系之辞，以断其吉凶者，爻也。言天下之深远难知也，而理之所有，不可厌也。言天下之动无穷也，而物有其方，不可紊也。拟度而设其辞，商议以察其动，“拟议以成其变化”也。（《易说·系辞》）

意思是说，天下之事虽然幽冥难知，但其理仍可以探求；圣人将其所见之理，设立卦象加以形容，以象征那一类事物。事物的变动没有穷尽，但其变通皆有规律可循，紊而不乱。圣人依其变动的规律，系之以爻辞来判断吉凶。圣人总是效仿和度量事物之理，设立卦爻辞；商议考察天下之动态与爻象之变动，以成就变化之道。圣人君子总能发扬人的主体性，认识天

道，经营万事万物成务以利天下。

明代哲人罗钦顺也认为，《周易》为明理之书，因其专言穷理尽性以至于命，故居群经之首。《周易》之用在穷理尽性。他说：

夫易之为书，所以教人穷理尽性以至命也。

苟能穷理尽性以至于命，则学易之能事毕矣，而又何学焉？性命之理，他经固无惧，然未有专言之也，如易之明且尽者。（《困知记续》卷上）

“观玩”一词，是指通过观象玩辞，推论理势之所必至，教人采取相应措施，免于悔吝和凶险。总之《周易》所谓占，教人防患于未然，不是向神灵占问吉凶。所以明以教人，是要树立做人的准则，即“人极之所以立也”。

其四，观易以明社会进化之理。杨万里在易学致用方面作了较完备的论述：“天下无事，庸人不庸人。天下多难，豪杰不豪杰。当屯难之时，君子当之，岂可以晏然处之哉！非有经纶天下之才，则屯未易亨。”（《易传·屯》）他认为，屯卦处艰难之时，天下兴亡，君子不可坐视不顾，而应及时地解民于倒悬，扶大厦之将倾。借易之精义，激励有为君子，抓住机遇，成就万世英名，充分肯定了人在历史发展进程中的主体性。王夫之则通过对“一阴一阳之谓道”的阐释建立了他的气本论，进而提出了“太虚本动，气化日新”

的思想，认为人类社会、宇宙万物是一个不断新陈代谢的进化过程，这一思想对后来的思想家们提出改良、改革、革命的思想产生了重大影响，激励着广大仁人志士义无反顾地投身到社会变革的大潮之中。

其五，观易以明医理，以利人类身心健康。明代医学家张介宾著有《医易义》一书，第一次以理论的形式将易与医道联系起来，阐述了医易同源之理。他说：“乃知天地之道，以阴阳二气而造化万物。人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者易也，具阴阳动静之妙；医者意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同源者，同此变化也。”（《类经附翼·医易义》）他利用周易中阴阳变化之理，将天、地、人三者统一起来。天地大宇宙，人体小宇宙，天地阴阳变易之理，同样适用于人体这个小宇宙。从而推动了中国古代医学理论的发展，丰富了中国医学的理论宝库，为中华民族的身心健康提供了一个医学理论基础。

可见，易学研究涉及到社会生活的各个层面，从发掘易学的阴阳思想开始，逐步涉及自然哲学、政治学、社会学的领域，大大提高了易学的实用价值。

（三）“开物成务”与现代富强意识

我们已迈入新的世纪，面临着继往开来的历史使命。“开物成务，以为天下利”，作为历代中国人的价值准则，是我们今天必须加以剥离并活化利用的一项宝贵思想资源。

首先，正确认识“易为君子谋”。易学“开物成务”的思想由圣人观象制器到观象数以知时节、观天地之德以成就功业，明性之理以利人伦，其中无不贯穿着圣人、君子的主线。直到宋代的程颢仍然认为，《易》之为利天下，首先必须倚重圣人。他在解释泰卦《象》文“财成天地之道”时说：“天地之道，不能自成，须圣人裁成辅相之。如岁有四时，圣人春则教民播种，秋则教民收获，是裁成也。教民锄耘灌溉，是辅相也。”（《遗书》二十二上）意思是说，自然规律不能自觉作用于人，必须有圣人“裁成辅相”才能被人们认识和利用，促进农业生产的发展。

从某种意义上说，一个时代的易学理论是该时代社会生活文明程度的集中体现，同时，易学的发展，又推动着人民群众开物成务的实践。毋庸置疑，历代思想家对易学的研究推动了易文化的发展，使易学从卜筮之术中剥离出来，渗透到天文、历法、地理、人伦、医学、数学、物理等诸层面，成为“百科全书

式”的经典。然而不容忽视的是，他们将研究的重点一直放在代圣人立言、成圣人君子之务上，这不能不说是其历史的局限。在人类历史发展进程中，我们充分肯定圣贤、英雄的价值，充分肯定正确理论的指导作用。但正因如此，我们更应尊重人民群众的首创精神。人民群众的实践活动不断丰富着易学的内涵。然而，翻开“历史”，我们见到的只是“为帝王将相作家谱的所谓的正史”，人民群众的创造业绩都被史家全盘抹杀。这正是我们今天在弘扬“开物成务”人文精神时必须加以改造的。只有如此，才能充分焕发人民群众的创造精神。

其次，正确处理“开物成务”与“以利天下”的关系。在我国生产力水平相对低下，且地区之间发展极不平衡的社会主义初级阶段，理顺“开物成务”与“利天下”的关系是当务之急。必须明确，“开物成务”只是手段，“以利天下”才是目的。坚持以经济建设为中心，其目的是为了生产力水平提高，综合国力的提高和人民群众的物质文化生活水平的提高。这样才能真正有效地把握改革的方向，实现国富民强的现代化目标，以实现人类全面发展的目的。改革的一系列方针政策的确立，可以说是“开物成务”的现代体现。

其五，充分重视科学技术的作用。科学技术是第

一生产力，在今天知识经济的新时代，“开物成务”赋予了新的时代内涵，其首要的手段是充分发挥科学的作用，尊重知识，尊重知识分子，调动他们的积极性和创造性，把潜在知识形态的科学技术迅速转化为现实的生产力，以促进经济的发展和人民生活水平的提高，实现“富强、民主、文明”的现代化目标。易文化传统所倡导的人文精神必将在新的历史条件下大放异彩。

三、革故鼎新，顺天应人

明社会变化之理以利天下，是《周易》开物成务题中应有之义。易经鼎革两卦所体现的改革意识、变革思想与自我更新理念，是易学经世致用思想又一层面的逻辑展现。

（一）“革故鼎新”

“鼎，三足两耳，和五味之宝器也。象析木以炊。”（《说文解字》）这是说，鼎是一种炊具，调和五味，化生为熟，这里喻人才辈出。所以鼎卦有取新之意，革、鼎二卦也成为姊妹卦。革、鼎卦象上下交错，卦理也一脉相承。《易传·序卦传》说：“革物者

莫若鼎，故受之以鼎。”革故鼎新的意境全然透脱地突显出来。无怪乎《易传·杂卦传》把两卦贯穿起来，“革，去故也；鼎，取新也。”革故鼎新这一成语也就由此而来。革，顾名思义，变革、革命，破旧立新，鼎，是用来承接革的结果的，故取意更新。

从《周易》经卦本身来看，革、鼎二卦所包含的革新进取思想，遵循着由浅入深、由表及里的规律依次渐进。从总体上加以连贯的理解，可以更加清楚地把握其革新进取的思想脉动。

“变革”这个词，首见于《周易》。随着文明的进步和发展，社会必然会发生变革。《易传》之《革卦·彖传》说：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时，大矣哉！”这一思想来自《易经·革卦》：

革：巳日乃孚，元亨利贞，悔亡。

初九，巩用黄牛之革。

六二，巳日乃革之，征吉无咎。

九三，征凶，贞厉。革言三就，有孚。

九四，悔亡有孚。改命吉。

九五，大人虎变，未占有孚。

上六，君子豹变，小人革面，征凶。居贞吉。

“革”卦的卦象是离火中女在下，而兑泽少女在

上，与“睽”卦刚好相反，是“泽动而上，火动而下”。情势颠倒，必然产生变革的要求。《革卦·彖传》说：“二女同居，其志不相得，曰革。”朱熹说：“中少二女合为一卦，而少上中下，志不相得，故其卦为革也。”（《周易本义·下经二》）二女同阴相斥，势同水火，二者试图消灭对方。《易传》认为，在这种情况下，应该果断地主动进行变革，才能结束不利的局面，“其悔乃亡”，促进事物的发展。变革的目的不是为了消灭对方，而是要达到一种刚柔各自所应处的地位上协同配合的局面。《革卦·大象传》又说：“君子以制历明时。”这是说，君子根据革道，整治历法，以明时变之序。所以程颐说：

君子观革之象，推日月星辰之迁而以治历数，明四时之序也。夫变易之道，事之至大，理之至明，迹之至著，莫如四时。观四时而顺变革，则与天地合其序矣。（《伊川易传》卷四）

《易传》认为，变革是恒久之道。所谓恒久，即既能保持事物的永恒性，又能始终循环，变化不已。《恒》卦的卦象是巽下震上，巽为柔、为顺，震为雷、为刚、为动。卦的六爻，初六与九四相应，九二与六五相应，九三与上六相应。《易传》解释说：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒‘亨，无咎，利贞’，久于其道也。天地之道，

恒久而不已也。‘利有攸往’，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”（《恒卦·彖传》）这是说，“震”为刚，“巽”为柔，刚上而柔下，尊卑所入的地位是正常的；“震”为雷，“巽”为风，雷和风是相互配合的；“震”为动，“巽”为顺，动作是顺应自然的；刚爻和柔爻全面相应，它们是协调一致的；这样就合乎恒久之道。恒久之道有赖于变通以维持。《易传·系辞下传》说：“易，穷则变，变则通，通则久。”在事物矛盾着的两个方面发生斗争的情况下，旧的平衡和谐调格局被打破，只有进行适当的变革才能通、才能恒久，这种恒久之道就是宇宙的永恒规律。

从中我们可以看出《周易》有关变革的基本思想。

首先，要认识规律。革卦把变革看做自然和社会发展的规律。《易传》说：“革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”（《革卦·彖传》）它认为，变革是事物发展的普遍规律，是“顺乎天而应乎人”，这就是说，顺乎天道，应乎民意的变革应看做是去秽除弊的手段。变革的目的是去故纳新，变秽为清，因此，变革中必有斗争。“革”卦为“离”下“兑”上，即火上水下，

水火相息，水灭火，火涸水，相就而相克。可见，变革本身就意味着矛盾对立面相灭相生的斗争和转化，水火不相容，这就是革的本义。

其二，要讲究时机。变革要随时间、条件、地点为转移，革卦一再强调要善于捕捉时机。在事物发展初期不能实行变革，“初九，巩用黄牛之革”，初期只能用中顺之道巩固，而不能轻易变革。“变革，事之大也，必有其时，有其位，有其才，审虑而慎动，而后可以无悔”（《程易》）。有其时、其位、其才，方可变革。一段时间过后，时机成熟，到了非变革不可时，还要反复研究，“革言三就，有孚”，最终取得人们的信任，变革就可以展开了。一定可以取得成功，所谓“巳日乃革之，征吉无咎。”（《革卦》九二）

其三，要掌握群众。是说改革要获得成功，必须抓住时机，适时变革。“革者，变其故也”（程颐），变革意味着去故纳新，对陈腐的东西加以改变，“革而当，其悔乃亡”，变革适时得当，争取大家的理解和信任，改革才能成功。因此，使人们充分理解改革的必要性，取得人们的理解和信任显得非常重要。当然，“革，巳日乃孚”。就是说，要人们理解，必须有一个过程，并且应当允许有一个过程。“巳日”就是代表这一段时间的。孚，信也，变革之事，绝不可能一下子得到人们的理解、信任和拥护。

其四，要把握方向。革卦强调应使变革向好的方向发展。即天下安定，事理简明。变革已成，上下畅通，这就是好的结局。然而，“君子豹变，小人革面”（《革卦·象传》），群众对变革不可能从内心真正认识其意义，不可能真正地心悦诚服，所以，人民群众的变革只能是表面上顺从君主，但内心却并非如此。这正是君子与小人之别。君子有地位，也就是说，只有君子才能领导变革，认识变革的真正意义。这样，所谓的变革，只不过是君子通过变革而使臣民们更加顺从的手段。

但是，应该看到，革卦的变革思想也具有一定的历史局限性。比如，它认为变革不能过分，并要能照顾新旧各方面的利益。“天下之事，革之不得其道，则反致弊害，故革有悔之道，惟革之至当，则新旧之悔皆之也”（《程易》）。它主张“革而能明察事理，和顺人心，可致大亨”，这就是要不损害统治阶级的基本利益。它强调自上而下的变革。“必有其位，有其才，审虑而慎动。”只有君子才有资格变革，这就从根本上曲解了变革的意义，使其思想充满着矛盾，主张变革又害怕变革，在一定意义上使其革命性的思想大打折扣。当然，同时我们也应当看到，从革新思想的生成及其对后世的影响而言，革卦毕竟对变革的规律、时机、方向与结果等方面进行了初步揭示，为理

论家从正面对此加以积极地诠释，为革命家从正面加以积极地应用莫立了基础。

（二）“顺天应人”

《周易》强调变，但变的目的是为了“顺乎天而应乎人”。“顺天应人”语出《兑卦·彖传》，它所揭示的是变革的必要性、重要性、变革的目的：“兑，说也。刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。”意思是说内心光明正大，品性率直，待人接物平近谦和，行事就能顺应天道人心，有所成就。正是在这个意义上，《周易》盛赞商汤、周武王领导的社会革命。它说：

文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。

天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。

革之时，大矣哉！（《革卦·彖传》）

意思是说，光明正大而欣悦怡然，伟大亨通而居中守正；变革适时得当，悔恨自然消逝；天地自然不断变革而开成四季；商汤、武王推翻夏桀、商纣的社会革命，是上顺天理、下应人心的正义之举；因而变革的时机是极为重要的。

“易”就是变化，孔颖达说：“夫易者，变化之总名。”“谓之为《易》，取变化之义”（《周易正义·

序》)。《易传》也讲“生生之谓易”(《易传·系辞上传》)。易即变易、变革。变革的原因有三:

首先,变革是事业成功、社会进步的基础。“通变之谓事”,社会发展到一定程度只有变革才能通畅,只有通畅了才能使社会得到进步与发展,并使社会统治得以长久地存在下去。只有变革才有出路,才能推动社会不断前进。

其次,变革是焕发民众热情、成就大业的手段。“穷则变,变则通,通则久。通其变使其不倦,神而化之,使民宜之。”(《易传·系辞下传》)只有通过改革过时的制度、政策,才能使百姓乐于进取而不知懈怠;也只有管理实践中不断地发展变化,才能焕发民众的热情,从而投身于改革、发展的大潮中去。

其三,变革是治国、平天下与保国的必要条件。“君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”(同上)

接着,《周易》提出了实行变革的基本原则:顺乎天,应乎人,趋于时。

一是要顺天而变。“君子以遏恶扬善,顺天休命”(《大有卦·大象传》),“天地革而四时成”(《革卦·彖传》),变革要根据客观事物的发展规律进行,只有顺承事物发展的客观规律,才可滋生万物,“应乎天而时行”(《大有卦·彖传》)。《易传》指出“广大配天

地，变通配四时”，要求变通、变革适应四时的变化，并特别指出：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”（《乾卦·文言传》）要求“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”（《贲卦·彖传》）。“汤武革命，顺乎天而应乎人”，把革命看做是顺应当时社会发展规律的必然结果。《孟子》也认为：“顺天者存，逆天者亡。”（《离娄上》）他认为，尧将政权让舜，既是体现天意，也是顺应人心，此即“天与之，人与之”（《万章上》）。因此，暴君违背民心，就是违背天意，人人可以诛之。孟子说：“残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《梁惠王下》）此即《周易》所谓“汤武革命说”。由于政权的得失取决于顺天应人，他进一步提出了“悦民”说，所谓“乐民之乐者，民亦乐其乐”，“取之而燕民悦，则取之”；“取之而燕民不悦，则勿取”（同上）。并且认为君能取悦于民，虽遇危难，“效死而民弗去”（同上）。这同《周易》以“悦”释兑，以“悦之大，民劝矣”释“顺乎天而应乎人”如出一辙。

二是要顺时而变。“变通者，趋时者也。”（《易传·系辞下传》）变革必须根据客观环境的变化选择适当的时机，才能取得成功，否则只会徒劳无益。认为只有随时而变“与时行”，才可见“天地万物之情”（同

上)。一旦时机成熟，就要果断地实行革命；否则就不能急于变易。所以，它要求“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明”（同上）。真正做到“君子以制历明时”。朱熹从《易》更三圣之说引发开去，提出了“世移时移，变法亦矣”的思想。“易之为书，更历三圣而制作不同。若庖牺氏之象，文王之辞，皆依卜筮以为数，而其法则异。至于孔子之赞，则又一此义理为教而不至于卜筮也。是岂故相反哉！俗之淳漓既异，故其所以为教法者不得不异，而道则未尝不同的”（《文集·书伊川先生易传》）。圣人作《易》，道虽相同，但由于各时代的社会风貌不同，其教化人伦的方法也应有所变化。

三是要应乎人。“因贰以济民行，以明失得之报”（《易传·系辞下传》）。改革的目的是为了促进社会的进步与发展，所以改革的受益者包括统治者，也包括广大被统治者。因此改革是否符合广大民众的利益，能否满足广大人民群众的愿望，能否满足他们的需要，是变易改革成败的关键，因为“天地养万物，圣人养贤以及万民”（《颐卦·彖传》）。所以，《周易》在顺乎天、顺乎地、趋于时的基础上，还强调应乎人，以满足广大民众的愿望、利益与需要。它指出“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”，主张“明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民

用”(《易传·系辞上传》),要求变革变易以明察民情为基础,在此基础上而“使民不倦”、“使民宜之”,并能充分发挥人道的作用。

历代易学家对此从不同角度进行了进一步的阐释。

其一,汉易从易变即气变的角度论证了变革的目的是为了顺乎天、应乎人。“变易者,其气也。天地不变,不能通气。五行迭终,四时更废。君臣取象,季节相合,能消者息,必专者败。君臣不变,不能成朝,纣行酷虐,天地反,文王下吕九尾见。夫妇不变,不能成家。妲己擅宠,殷以之破。天任顺季,享国七百,此其变易也”(《黄氏逸书考》)。意思是说,易变实质上是气变,天地万物处于不断变化之中。如“不能通气”,阴阳五行之气的轮转一旦中绝,则一年分不出四季变化了,并且由自然规律推及君臣、父子、夫妻关系,以至周代商立的社会代迁。

其二,王弼从义理的角度论证了变革的必要性。他本《杂卦》取义说,以革卦为去故,以鼎卦为取新。“亨者,鼎之所为也。革去故而鼎成新,故为烹饪调和之器也。去故取新,圣贤不可失也。饪,孰也。天下莫不用之。而圣之用人,乃上以亨上帝,而下以大亨养圣贤也”(《周易注·鼎》);但《彖》文则主义生象说,认为鼎卦离上巽下,离为火,巽为木,

木在火下，乃烹饪之象。王弼认为此乃“鼎”之用。鼎所以有此功用，因为鼎的义理在于“取新”或“成新”；就饮食说，用来调和各种味道，成为一种新的美味。按此说法，鼎卦之象出于“成新”之义。革故立新之后，人各安其位、服其事，才能使不可变之事保存下去。

其三，范仲淹直接由《周易》的变易理论引申出政治改革的必要性和重要性。认为《周易》的“大旨”就在“变易”。他说：“圣人设卦观象，穷则变，变则通，通则久，非知其变者其能久乎？此圣人作易之大旨。”（《范文正公文集》）他还说：“天下之理有所穷，则思变能之道；既能变通，则成长久之业。我国家……官壅于下，民困于外，夷狄骄盛，盗贼横炽，不可不更张以救之。”（同上）范仲淹喜读《周易》和《春秋》，他谈改革的文章和奏疏，始终把《周易》作为改革的理论武器。他的《易义》、《穷神知化赋》、《乾为金赋》等篇更是集中阐发了《周易》的义理。他说：“惟神也感而遂通，惟化也变在其中。究明神而未昧，知至化而无穷。通幽洞微，极万物盛衰之变，钩深致远，明二仪生育之功。大《易》格言，先圣微旨，神则不知不识，化则无终无始，在乎穷之于此，得之于彼。”（《范文正公文集》别集）这里把变易看做无穷无尽、无始无终，并且认为是一条

客观规律，而且这条规律载入《易经》，经过“先圣”肯定。然后，他进一步指出，变易、变革是先王、圣人确立的普遍原则，甚至可以“百代为宪”（同上）。

其四，欧阳修认为“《易》道占其变”，进而将“物极必反”作为处理人事问题的基本准则。“凡物极而不变则弊，变则通，故曰吉也。物无不变，变而不通，此天理之自然也，阴阳反复，天地之常理也”（《明用》、《易童子问》）。他认为，《周易》所揭示的“变”乃天之常道，天地万物在对立矛盾中变化不息的理蕴。“我闻阴阳在天地，升降上下无时穷”（《答杨辟喜雨长句》）。他释恒卦说，“恒之为言久也，所谓穷则变，变则通，通则久也。久于其道者，知变之谓也”（《易童子问》）。从这一自然法则得出“圣人者尚消息盈虚而知进退存亡者也，故曰圣人久于其道而化成”的结论（同上）。《易经》的剥卦，艮上坤下，阴盛阳衰，他认为这是“君子止而不住之时也”（同上）。但物极必反，“剥尽则复，否极则泰，消必有息，盈必有虚，天道也”（同上）。圣人依据“天道”法则，能顺应时势，待时以动。君子固穷不失去信心，“困极而后亨”，“物极则反，数穷则变，天道之常”的明证。这样解释《周易》的变通思想，直接为庆历新政提供了哲学理论根据，表现了改革派对改革

充满着希望和信心。

（三）“革故鼎新”与现代改革意识

《周易》所包蕴的革故鼎新的社会革新思想，在今天的社会改革中带来了民族意识的新觉醒，给通变腾飞的中华民族的改革事业以良久的启迪。

首先，明确方向。改革的目的是为了解放生产力，最终达到共同富裕。历代统治者都把国泰民安、江山永固作为为政的最高目标。而今，社会主义生产的目的，则主要是解决落后的社会生产与人民群众不断增长的需要之间的矛盾。兴利除弊，克服平均主义等弊端，极大地调动人民群众的积极性和创造性，使社会主义充满生机与活力。因此，改革首先从经济体制改革发轫。打破大锅饭，在广袤的农村，推行家庭联产承包责任制；在城市国有大中型企业，积极推行现代企业制度和运作方式，对内搞活，对外开放。随着改革的深入，生产力将会得到极大的解放。

其次，抓住时机。在新的历史时期，国际间日渐紧密的联系将世界日益整合为一个休戚与共的统一体，使我们当今的改革开放事业有可能步入全球发展的快车道，而抓住时机，实行全盘的经济结构调整与社会变革，对我们的现代化建设有着至关重要的意义。日益呈现多极化趋势的世界格局，又为我们的改

革开放事业提供了千载难逢的安定的国际环境。革故鼎新绝不是无知盲动，胡乱变革，而要明察时势。抓住这个大好的时机，我们的改革一定会左右逢源，呈现出生机与活力。

其三，顺天应人。“民之所欲，天必从之”。遵循社会发展的客观规律，顺乎民意地进行变革，才能真正得到人民群众的拥护。孟子说的“天时不如地利，地利不如人和”，意在强调“应人”的重要性甚至胜过“顺天”的重要性。《周易》多次提及“与时偕行”的行为原则，这是在强调“顺天”。《咸卦·彖传》又说，“圣人感人心，而天下和平”，这是在强调“应人”。而“顺天”实质上也是为了“应人”。《周易》主张人在任何时候都应遵循“顺天应人”的最高行为准则，这样才能万事顺遂，吉祥亨通。今天的改革要取得成功，也必须遵循“顺乎天而应乎人”这一根本的原则。

四、称物平施，明罚敕法

规范人们的行为维护社会稳定的途径无外乎两种：道德约束和法制建设，在《周易》中更多提及的是道德约束，如《渐卦·大象传》曰：“山上有木，

渐。君子以居贤德善俗。”因为这是约束社会上绝大多数人的一种自律性规范。同时,《周易》也提出“明罚敕法”,强调用法制的手段来约束少部分违法乱纪者,认为不要因为约束的只是一少部分而忽视法制建设。强调两者对于治国平天下是极为重要的、不可偏废任何一方。今天我们在加强社会主义精神文明建设的同时,也加强了社会主义民主法制建设,直接承传了易学中的人文精神,同时在某种意义上,今天更加注重法制建设,给这种精神赋予鲜明的时代特征。

(一)“称物平施”的公平意识

“称物平施”是君子效法自然亲证到的处世法则,体现了公平意识。语出《谦卦·大象传》:“地中有山,谦。君子以裒多益寡,称物平施。”意思是说,地中有山,这是“谦”卦的卦象。君子效法“谦”的精神,以减损有余而增益不足,称量事物的均衡而作平等的施予。无论个人或天下,都是需要求得真正的平等,才可相安无事。高山所以成其高,无非是一粒一粒沙土累积而成。故要体会“地中有山”之平,才是“谦”卦“称物平施”的精义所在。

《谦卦·彖传》则有更进一步的阐释,曰:“谦,亨。天道下济而光明,地道卑而上行。天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而

好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”意思是说，“谦”卦是亨通的，因为它象征天道的德性，光明普照下方，毫无私欲而周济万物；又象征地道卑景容物的德性，随时长养万物而运行不息。天道的规律，是亏损盈满而增益谦虚；地道的规律，是变动满盈而流入谦下；鬼与神的道理是损害满盈而福佑谦让，人本能地厌恶满盈而爱好谦退，所以谦的德性，尊贵而有光辉，虽然卑退，但不可以超越规矩。这便是君子学问、德业、修养善始善终的结果。“谦让”、“谦退”、“谦虚”等观念是君子立身处世的基本准则，是建功立业的基础和前提。《周易》所述六十四卦，吉凶都互有消长，从无全吉或全凶的卦象。比较起来，惟有“谦”卦，才是六爻皆吉的卦。可见谦德的确无所不利。孔、孟的成仁由义，便是“谦”卦所谓“称物平施”的平治精神的承续；佛家的慈悲布施以度众生，也无非是“谦”卦“裒多益寡，称物平施”的发扬；老子：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足”，而人之道应法自然天道的思想，更是“谦”卦精神的体现。但必须了解该卦谦德持平的道理，知道六四爻“谦，不违则”的重心，才是谦德的规范。否则，过此以往，便不能持平而又有所偏差了。研究中国人文精神以及中华民族的特性，对此不

得不再三留意，切勿执著谦的偏道而论，最为重要。《易传·系辞下传》曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾，无咎’，此之谓也。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身，小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳。凶。’”从人性论的角度阐发了刑罚实施的必要性。

在如何行使刑罚，以称物平施的问题上，《周易》对统治者自身具备的素质作了要求。《临》卦集中体现了这一思想。

“临”本义是居高临下，所谓君临天下，就是取其含“统治”意味。其初九爻的爻辞是“咸临，贞吉”。“咸”即“感”，“咸临”即“感临”，意为统治者应以自身的高尚品德，人格感召，感化下属及臣民。这也就是后世所说的“以德临民”。《易经》的作者认为这是一种好的统治方法，所以有“贞吉”的断占辞。

九二爻的爻辞是“咸临，吉，无不利”。本爻爻辞的“咸临”与初九爻辞的“咸临”字同而义异。高亨先生认为本爻的“咸”字是“威”字之误，很有道理。所以本爻爻辞的“感临”实为“威临”。“威临”即统治者充分使用自己的权利和运用自己的权威，以

对下属及臣民形成一种威慑力量。统治者要利用手中的权利和统治者的威严来实施统治。这也就是后人所说的“以威临民”。《易经》的作者认为这也是一种好的统治方法，所以有“吉，无不利”的断占辞。

六三爻的爻辞是“甘临，无攸利。既忧之，无咎”。“甘”借为“箝”、“甘临”即“箝临”，意为采用高压政策和手段实施统治。作者认为这不是好的统治方法。所以有“无攸利”的断占辞。但任何事情都不是绝对的。如果统治者能看到“甘临”的弊端，小心谨慎地施行“甘临”之术，或者经过对客观情况的深思熟虑后再施行，也是没有什么害处的，即“既忧之，无咎”。

六四爻的爻辞是“至临，无咎”。“至临”即统治者要躬亲政治，亲自过问、处理军国大事。只有这样，才不会出现问题和麻烦。这一条也是很重要的。现代学者也强调领导者的“至临”问题。历史上有许多帝王将相，就是因为迷于酒色，贪图享乐，把军国大事全都委于近臣处理，以至于形成了大权旁落、“比之无首”的局面。

六五爻的爻辞是“知临，大君之宜，吉”，“知”即“智”。“知临”即“智临”，即统治者要用自己的聪明才智实施统治，治理天下。《大壮》卦九三爻爻辞中的“小人用壮，君子用罔”说的也是这个意思。

六四爻爻辞强调统治者要躬亲政治，本爻爻辞则说明了统治者的躬亲政治不是事无巨细，什么事都要亲自过问、处理，更不是要统治者去做一些具体的工作。而是要求统治者运用自己的聪明才智躬亲政治，实施统治。统治者要做自己应该做的工作。例如对重大问题进行决策、制定政策、选人用人等。这就要求统治者必须具备广博的知识和超人的智慧。

上六爻的爻辞是“敦临，吉。”“敦”即“惇”，“敦临”即统治者要以敦厚之心对待下属及臣民，要关心他们的疾苦和工作中遇到的问题、困难，要容忍他们的过失。这样才能大吉大利。

这些见解，在今天看来其意蕴也是非常深刻的。现代领导学认为，领导者实施领导的过程，实质上是向被领导者施加影响力的过程。领导者的影响分为自然影响力和强制性影响力两种。自然性影响力产生于领导者光辉的业绩、较深的资历、丰富的领导经验、卓越的领导才能以及较高的道德修养。因而能唤起被领导者自然而又积极的行为动力。强制性影响力产生于领导者的权利，与领导者的业绩、资历、领导经验、领导才能以及道德水平无关。它虽不能唤起被领导者自然而积极的行为动力，但对于确保领导者对被领导者实施领导却是必须的。初九爻和“咸临”蕴含着领导者要向被领导者施加自然性影响力的思想。九

二爻的“咸（威）”则蕴含着领导者应向被领导者施加强制性影响的思想。现代领导学也非常强调“知临”，要求领导者要做自己应该做的工作。领导者要做好自己的工作，必须具备广博的知识和超人的智慧。因此，领导者必须增强学习的自觉性和积极性，并在领导工作的实践中不断积累经验，提高自己“知临”的能力。^①

（二）“明罚敕法”的法治精神

《周易》的法治意识是早期社会矛盾在上层建筑领域的必然反映，是维持社会存在、变理社会关系的内在需要。《易经·讼卦》即是争讼的一卦。讼，即争讼、引申为斗争。经过争讼，得到俘虏，但要警惕，中期平安，终有凶险。筮遇此卦，利见大人，不利涉大川。做事不持之以恒，虎头蛇尾，难免遭受小的谴责，但结果吉利。诉讼失利，回到家里，邑人（奴隶）已逃亡三百户，但未造成大难。犹享受世袭俸禄，坚贞自守，以防危难，终吉。或顺从君王之事，无敢居其成。诉讼失利，回到家中，遵从王命，改变态度，终得平安。争讼得胜，大吉。君王赐以鞶带，

^① 参见李纯任载《易经领导思想初探》，载《周易研究》1994年第4期，第53页。

遭到反对乃至一日三赐三夺，足见争讼激烈。这段经文，反映了激烈的斗争，或围绕诉讼进行，或围绕权力展开。在斗争中有的失利，导致倾家荡产；有的取胜，得到国君的赏赐。有的安分守己，没有受到冲击。总之矛盾极其尖锐。

“明罚敕法”是《周易》人文思想在法制领域的生动体现，这一法治观尤其在先秦法家那里看到了着力弘扬。历史上大凡英明的政治领袖和审时度势的改革家，也都在理论上承续、并丰富发展了这一人文传统，对法制的制定、施行采取肯定、积极的态度；并且在政治改革的实践中身体力行地奉行了这一人文传统，使法治精神在中国一直赓续不辍、未曾中绝。尽管原始儒家主张“德治”而轻忽“法治”，但事实上，从理论层面而言，后来儒学的发展仍然兼容了法治的精神；从实践的层面而言，帝王将相们总是德刑并施的。中国几千年的文明史证明：法制的昌明与淆乱是社会治乱的分水岭。统治者也是深谙此道的。更何况，由《易经》发端的易文化传统不能简单地等同于儒家传统的，其中蕴含着的法治精神是我们今天仍然值得珍视并大加弘扬的宝贵资粮，易文化法治精神必将在新的历史条件下更加灿烂，更加丰富多彩。

“明罚敕法”是先王效仿自然而制定的调适社会的规范，体现了法治精神，语出《噬嗑卦·大象传》：

“雷电，噬嗑。先王以明罚敕法”。意思是说，雷电攻击，犹如“唇齿相合”，古圣先贤们体察这种现象，引而申之，用以严明刑罚，端正法律，以整肃社会、消除矛盾，达到政治的亨通。

从理论上发扬法治精神的是法家，从实践上弘传法治精神的是具有法家精神的政治改革家。例如，韩非子作为先秦法家的代表，便从理论上阐释了法治在社会生活中的重要性，体现了易“明罚敕法”的精神。他说：

圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。故圣人议多少，论薄厚，为之政。故罚薄不为慈，诛严不为戾，称俗而行也。故事因于世，而备适于事。明主之道，一法而不求智，固求而不慕信，故法不败，而群官无奸诈矣。（《韩非子·五蠹》）

可以说，韩非确立了法治精神的三个原则：其一，法规的制定要因时则变，没有一成不变的成规。圣人不期望遵循效法古代旧律，而是分析研究当代的事情，根据现实来制定措施；其二，刑罚的轻重裁决要因事而定。圣人要斟酌物资的多少，分析权势的大小，然后视具体情况制定统治国家的方针政策。所以刑罚轻不算仁慈，责罚严不算暴虐，都是适应实际情况而行事，随着时代变化而变化；其三，惟法是尊，

有明显的排儒倾向。英明的君主治理国家的原则和方法，是专一实行法治而不求什么智者执政，牢牢掌握法治而不仰仗所谓的贞信之士。所以法制不会败坏，而官吏们也不会有什么奸邪行为了。

法家从哲学上肯定“动”，肯定“变”。在社会思想上，认为变革是合理、进步的。他们的治国思想重“法”、重“术”、重“势”。“法”指成文的法令；“术”指统治艺术、管理手段，也可以说是权术。“势”指权威。法家认为，人性本恶，所以法不能保民。要立国，必须将“法、术、势”三者紧密结合起来。以暴平暴，以杀禁杀，才能保持稳定的社会秩序。故而法家思想常作为统治者武的一手（参见谢玉堂《〈周易〉哲理与现代权力决策层次的最佳组合》）。

商鞅则从君王推行赏罚的基本原则论证罚在治之道中的重要性，商鞅进一步发挥了“明罚敕法”思想中的权变倾向。他认为：“治国刑多而赏少。故王者刑九而赏一；削国赏九而刑一。夫过有厚薄，则刑轻重；善有大小，此二者，世之常用也。”（商鞅《开塞》）意思是说：治理得好的国家，刑罚用得多了而奖赏用得少。所以统一天下的王者，刑罚占九分而奖赏只占一分；衰败的国家则正好相反，奖赏就有多有少，两者是世上能行的法则。这在尚处于半蒙昧状态的奴隶社会来说，是符合当时时势的。商鞅说：

重罚轻赏，则上爱民，民死上；重赏轻罚，则上不爱民，民不死上。兴国行罚，民利沮丧；行赏，民利且爱。行刑重其轻者，轻者不生，重者不来。国无力而行知七者必亡。怯民使以刑必勇，勇民使以赏则死。怯民勇，勇民死。国无敌者强，强必生。贫者使以刑则富，富者使以赏则贫。治国能令贫者富，富者贫，则国多力，多力则王。（商鞅《去强第四》）

重罚轻赏，就是国君对人民的爱护，人民也就能为国君效命；反之，重赏轻罚，就是国君不爱护人民，人民也就不愿为国君效命。强大的国家用刑罚，能使人民既得利又畏惧；用赏赐，能使人民既得利又喜爱。对犯轻罪的实行重刑，轻罪就不会发生，重罪就更不会出现。国家不强大还要玩弄奸谋巧诈，必然要衰亡。对胆怯的人施以严刑，一定会使他勇敢起来；对勇敢的人施以奖赏，就肯为国君效死。胆怯的人勇敢了，勇敢的人肯效死，国家就强大无敌，国家强大就一定可以称王于天下。大国可以通过各种手段重新分配社会财富，创造新财富，以提高国力称王天下。

作为一个改革家的刘禹锡，其基本哲学观点是“天人不相与”，表现在其法制思想上则是“人能胜天者，法也”，天无法而人类社会有法，认为法制是维

护社会秩序的有力武器，是抑恶扬善的工具。他说：

人能胜于天者，法也。法大行，则是为公是，非为公非，天下之人蹈道必赏，违善必罚。当其赏，虽三旌之贵，万钟之禄，处之咸曰宜。何也？为善而然也。当其罚，虽族属之夷，刀锯之惨，处之咸曰宜。何也？为恶而然也。（《天论上》）

意思是说，人能制定、执行法制。法制普遍推行，孰是孰非就有了大家共同认同的评价标准，天下的人遵纪守法就一定会受到奖赏，违法乱纪的人将一定会受到惩罚。奖赏得当，即使是把三公那样尊贵的地位，一万钟米那样多的俸禄赏给他，大家都说得当。为什么呢？因为这是对他善行的回报；处罚得当，即使灭族和砍头的刑罚加给他，大家都说得当，为什么呢？因为这是他罪有应得。很显然，易学所论的天、人、法的关系在这里得到了具体的体现和发展。

王安石作为政治家、改革家，以其远见卓识指出对先王的法制加上继承的精义所在，是继承其法治的精神，而不是其具体内容，在这一点上体现出易学“变易”与“不易”的辩证关系。他说：

夫以今之世，去先王不世远，所遭之变，所遇之势不一，而欲一一修先王之政，虽其愚者犹

知其难也。然臣以谓今之失，患不在法先王之政者，以谓当法其意而已（《上仁宗皇帝言事书》）。

意思是说，今天所处的时代，距离古代明君圣主的时代已经很远了，所遭到的变故，所遇到的形势也发生了变化，如果无视现实情况而盲目效法古代明君圣主的政治法律制度，即使是傻子，也知道是很困难的。法律制度要因时而化，而立法的精神应该是一致的。

张居正的法治思想具有温和的改良色彩。“法不可以轻变也，亦不以苟因也。苟因则承敝袭舛，有颓靡不振之虞，此不事事之过也；轻变则厌故喜新，有更张无序之患，此太多事之过也。”“夫法制无常，近民为要；古今异势，便俗为宜。”（张居正《辛未会试程策》）意思是说，法制不可以随意因袭，也不可以轻易改变。沿袭可能导致头脑僵化，萎靡颓败；轻易改变，则生更张无序之害。古今情势不同，要基于现实需要与可能善于处理常与变的辩证关系。

（三）“明罚敕法”与法治社会

德治与法治的争论在中国历史上经历了一个辩证否定的进程。道德和法律都是作为调节社会关系、维护社会秩序的重要工具，二者都不可偏废。在《周易》中，已有重法的倾向，夏商周三代统治者对于法

律、刑罚都是很重视的。但是，殷商因失德而亡国的前车之鉴，使西周统治者开始逐渐提倡德治，对道德的功能作了高度的肯定。孔子更有“尚德不尚刑”的倾向。然而，后世更有以此作为对秦尚法而迅速崩溃的深层反思基础上的结论。事实上，这一倾向在内容上经历了“为政以德”到“德刑并施”的悄然变革，在“尚德不尚刑”的旗帜下，批判继承、逻辑整合了法家法治观的合理成分。道德理性与工具理性融合无间，从而使对社会整饬的手段更趋全面和完备。这一思想在今天仍然具有重要意义。

现代社会是法治社会，完善社会主义法制体系，加强执法的力度，提高执法质量与水平是当务之急。《周易》的法制建设思想即使用今天的眼光来看，也还是具有积极的借鉴意义的，这是因为《周易》有一套明确的法制建设思想。

第一，法治最高宗旨是为了“遏恶扬善”（《大有卦·大象传》），坚决有效地遏制一切损人利己的恶行，并使有益他人的善举能够发扬光大。

第二，要力求做到“明罚敕法”（《噬嗑卦·大象传》），法律一定要严明整肃，不留空子，不得徇私。

第三，在“折狱致刑”（《丰卦·大象传》）执行法律时，要“明慎用刑”（《旅卦·大象传》），干脆利落，并应德法并用，重视教化，对弃恶从善、改过自新的

人要“赦过宥罪”（《解卦·大象传》），宽容赦免。同时，《周易》还指出“议狱缓死”的原则，即对死刑犯不立即用刑，而是缓期执行，以便教育感化，观其后效。

改革开放需要安定团结的社会环境，市场经济体制的成熟需要强调大的法制保障。加强经济立法则是重中之重。在经济工作中出现的违法甚至贪污腐化现象更是屡见不鲜。为什么会有人铤而走险，“前赴后继”地以身试法呢？其根本原因就在于处罚力度不够，更有甚者在执法过程中有人治代替法治的现象。只有真正落实“有法可依，有法必依，执法必严，违法必究”的十六字方针，才有可能遏止这种势头，确保社会稳定发展，保障人民群众的合法权益不受侵害。

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政第二》）意思是说，用政令来管理百姓，用刑罚来约束他们，老百姓只能免于犯罪，但不知道犯罪是可耻的；用道德去教化百姓，用礼教来制约他们，百姓便不但有羞耻之心，而且能自己纠正错误。在法治与德治的问题上，孔子更强调道德的教化作用，这一方面有其时代的原因。同时，道德是约束社会上绝大多数人的行为规范，即使在今天看来，也仍然具有一定的合理性。

但是，在金钱摇身变成上帝，人日益成为上帝奴仆的今天，道德滑坡趋势日渐严重。因此，我们更应该加强法制，以维护社会的稳定。为社会主义精神文明建设提供一个强有力的保障。

朱镕基总理信奉一句古训：“民不服吾能，而服吾公；吏不畏吾严，而畏吾廉。公生明，廉生威。”在执法过程中要树立法律武器的威信，执法者首先必须廉洁奉公；而廉洁奉公，又必须从严治吏。韩非子提出了“明主治吏不治民”（《韩非子·外储说上》）的著名论断，因为统治者治理国家往往是通过官吏的行政活动而实现的。在目前，要旗帜鲜明地反对腐败，最为迫切的是要加强国家公务员立法，尤其是加大对行政执法活动的监督力度。这一点历代法家多所论列。如《秦律》大都是针对官吏而制定的，其中有两个专门适用于官吏的刑罚原则。其一是责任惩罚制原则。即在同一官府任职的官吏，各自承担其所主管方面的责任。惩罚的根基是官吏所负的责任，无责任不惩罚。这一原则的根据是秦实行的官吏责任制、官吏考核制，以法律的形式将各级、各部门官吏的职权职责固定下来，要求官吏各行其职，各负其责，并定期予以检查，予以奖惩。其二是“追诉时效”原则。即官吏离职或调任后，如对其在职时所犯的罪或对其下属犯罪负有责任（犯罪时所居之职）与否限制，只要

活着，就追究其刑事责任（武树臣、李力《法家思想与法家精神》）。

应该指出的是，由于易文化传统中儒学思想在历史上事实上的强大影响，法治精神总是处于德治的辅助地位，尽管有不少先进的理论家和开明的政治家以其卓越的睿智竭力发扬法治精神，但法治精神从总体而言，总是和德治精神不即不离，总是和人治搅和在一起。因此，今天我们须从理论上加以澄清，在实践中加以剥离，继续弘扬易文化传统中的法治精神。

五、备物致用，聚人以财

“备物致用”、“聚人以财”是易学经世致用人文思想在管理决策、理财方式层面的重要体现。《周易》在展开其理财原则时十分强调“义”的作用，认为管理者、领导者以“义”才能聚财，“聚人以财”，把聚财的过程还原为聚人。指出人聚财聚是顺理成章的。其中人的道德素养又占十分重要的地位，只有具备容民、畜民、保民、悦民胸怀的统治者，只有具备厚下、施禄及下、损上益下、知节制、有德行的管理者，才能获得“保合太和”、“盛德大业”的成就。

(一)“聚人以财”以“备物致用”

《屯卦·大象传》曰：“云雷，屯。君子以经纶。”“屯”卦“坎”上“离”下，有云涌雷动之象，象征开天辟地之初的艰难，有为君子应以天下为己任，担负起筹划天下大事的责任，“备物致用，聚人以财”，应是圣人君子责无旁贷的义务。

“备物致用”语出《易传·系辞上传》：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时；悬象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用、立功成器以为天下利，莫大乎圣人；探赜索隐、钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”唐孔颖达《正义》疏：“谓备天下之物，招致天下所用，建立成就天下之器，以为天下之利，惟圣人能然。”意思是说，只有圣人才有能力聚积天下所有的财物，以适天下人之用；设立完成天下所有的器具，为天下人谋取福利。

备物致用的关键在于聚人以财。“聚人以财”语出《易传·系辞下传》：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位；何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”这就是说，天地的最大功能是化生万物，圣人的最大宝物为权位。用仁来守位，用财来聚人。值得指出的是，此处仁、人相通。以仁守位、

以财聚人，管理财物有节，则物尽其用，财用有余；以端正言辞教民，则民知理守度，社会安稳。禁约其民为非僻之事，勿使行恶。这段话的意思是说：“天地之大德曰生”，圣人效此贞一之道，以义理财，以财聚人，得人则可守大宝之位。把义与财、义与利有机结合、统一起来。

《周易》以“盛德”、“大业”为目标。“《易》其至矣乎！夫《易》圣人所以崇德广业也。”（《易传·系辞上传》）“崇德”、“广业”两者是同时并重的，其中，崇德是修己的功夫，广业是立业的实践。崇德是广业的条件，广业是崇德的外化，二者紧密相关。所以《易传》说：“盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。”（同上）盛德大业是对君子品德和事业两方面的要求。

“盛德”是对统治者的要求，也就是要“为政以德”。对于帝王来说，“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”。他们同时拥有土地与民众，但是因为有民就意味着有土，所以要重民，以民为主；广业主要是光大帝王君主之业，其首要任务和主要内容是如何统治人民，也就是程颐所说的“治养庶类”（《程氏易传》）、治民养民，《临卦·大象传》所谓“君子以教思无穷，容保民无疆”。

“大业”是《易经》追求的目标，亦是《易传》

追求的理想。大业是事业，“举而措之天下之民谓之事业”，“富有”，即经济强盛。由此我们就可以理解为什么盛德大业并称，因为盛德作为一种德治政治必须有经济为基础来作保障，这样才能“以财聚人”，所以财成了富有的代称。具体来说，“富有之大业”的主要内容有两个方面：

一是重农业兼顾工商业。古代文明以农立国，十分重视农业，体现在《易经》中，如提倡开垦荒地、种植粮食，反对“不耕获；不菑畲”（《易经·无妄卦》六二爻）。要求“斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下”，提倡通过制造农具加快农业发展，并要求发展渔业即“作结绳而为网罟，以佃以渔”（《易传·系辞下传》）。发展农业是我国古代社会的传统，然而这种情形在春秋时的齐国发生了变化。齐国由于管仲的大力改革把工商业当成经济支柱，这一思想在《易传》中得到了继承和发扬。这表现为《易传》在重视农业的同时兼顾工商业的发展。其工业主要是手工业，如制造农具、舟车、弓矢等等，这是实现工业所必须的，故《易传·系辞上传》讲“备物致用，立功成器，以为天下利”，这就是说要制造出足够的器具供人们使用，从而为人们的生产带来便利以实现富有之大业，正所谓有工而富。发展商业也是《周易》追求富有之大业的重要组成部分。《易传·系

辞下传》讲“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，由于农工商品的相互交流，促进了社会经济的发展，使大业得以实现。

二是要善于理财。重农业兼顾工商业可以说是富有之源，无农、无工、无商就谈不上富有，谈不上有财，更谈不上什么大业。但是有了农工商业的发展和一定的经济实力，还并不等于富有，还必须善于理财。一方面，要使财物尽所用，“理财、正辞、禁民为非”，理财即指管理财物，“用之有节”（《周易正义》）。另一方面，崇尚节俭，反对奢侈。《易传》指出君主应“节以制度，不伤财，不害民”，臣民应“以俭德辟难”。“安节之亨，承上道也”（《节卦·彖传》），即让百姓以艰苦朴素勤俭节约的美德去克服困难，而统治者则节俭顾民“损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光”。（《益卦·彖传》）。

这一思想传统在尔后得到了进一步的弘扬。

孔子认为，“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《论语·学而》）意思是说，治理一个大国，应该严肃、认真、审慎，要讲信用，节约社会财富，爱护官吏，让老百姓服劳役要虑及农业生产、不误农时。旨在劝诫管理者：第一，态度要恭敬，要有强烈的事业心和责任感；第二，举动要谨慎，考虑要周全。实际上是对一个管理者需要具备的

素质做出了规定，即德才兼备才有可能成为一个合格的管理者，其思想体现了易学对君子的基本要求。

王弼则在政治上提出以静制动说。他注“屯”卦初九爻辞“磐桓，利居贞，利建侯”。“夫息乱以静，守静以侯，安民在正，弘正在谦。屯难之世，阴求于阳，弱求于强，民思其主之时也。初处首而又下焉，爻备斯义，宜其得民也。”（《周易集解》）就是说，屯难之时，刚柔始交，象征经过动乱人心思静，民思其主，弱者要依属于强者，即阴求于阳。屯卦安九，乃强阳之义，与六二始交，即民心思静，弱求于强之时，所以王侯应守静息乱，他强调守柔不争，无为而治，实际上是很难实现的一种境界。

（二）“备物致用”须“聚人以财”

《易传·系辞下传》有所谓“贞胜”之说，认为吉与凶所代表的阴阳对立面总是在互相争胜负，其结果往往是一显一隐，双方不可能同时发挥支配作用，这就叫做“贞胜”和“贞夫一”。在论证了这一哲理思想之后，接着就联系到国家的经纶治理。

从天地的自然规律说，由于阴阳争胜与相互转化，才使日月四时运行而万物生生不穷；从人类的社会规律说，由于“社稷无常奉，君臣无常位”上下尊卑的互动，才有了历史的发展。在这种情势下，圣人

认为大可宝贵的东西莫过于政权。也就是说，谁得了政权谁就居于正位，谁丢掉政权谁就转向隐蛰。守住政权而久居正位的根本在于得众望之所归，在于有财物以生息万民。因此，“理财正辞”是最重要的。“理财”即对国家财政的管理，税收法度必须适中合理。“正辞”，即一切政令和教化措施必须保持清明。这两项事做好了，百姓就能够遵纪守法、安居乐业，一切都安排得很适宜，就叫做义。这样社会就能安定，可以保持政权的“贞夫一”。

《系辞传》从阴阳争胜的轮转变化中受到启示，指出了政权建立的核心是通过一系列措施以争得民心，在经济上轻徭薄赋，在政治上以民为本。为此，它提出了一整套“聚人以财”的政策。

首先，容民、畜民。《师卦·大象传》说：“地中有水，师。君子以容民畜众。”“师”，下“坎”上“坤”。“坎”为水，“坤”为地，卦象是水积蓄于地中。师卦为言兴师动众去出征。就兴师动众出征说，民为兵之本，只有平时容民畜民加大地之蓄水，战时才会兵多将广用之而不竭。军队是国家政权的主要支柱。因此，容民、畜民，对封建国家政权的稳固有着直接的关联。

其次，保民。《临卦·大象传》说：“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”《临》“兑”

(泽)下“坤”(地)上，卦象是泽水之上有陆地。如果泽水在陆地之上，则必有堰堤防范而泽水的容量有限。泽水之上还有陆地，是自然形成的大泽，其容量无限，而且泽水与陆地互相临近无间，土是宽厚的，水是柔顺的，二者相亲相得。坤地居上俯临兑泽，有居上临下之义。以自然推论人事，君子观此象而效法之，应该像泽水与陆地那样上下互相临近，教化和思念民众无尽无休，容纳和保护民众勿有止境。君王临治下民，应采取教化的方法；以德政容民、保民。对此，元人胡炳文有较为简明深切的解释：“不徒曰‘教’，而曰‘教思’，其意思如兑泽之深；不徒曰‘保民’而曰‘容民’，其度量如坤土之大”（《周易本义》）。《临卦·大象传》提出“教思”，“容保民”，是崇德，也是“广业”。“教思”之后，接言“无穷”，“容保民”之后，接言“无疆”，可见其德之崇高，业之广大。《易传·序卦传》说，“临者，大也。”这说明，居于上位的统治者如果能屈尊就下而亲临于民，思念和保护下民，其发展前途才会远大。

其三，悦民。《兑卦·彖传》说：“兑，说也。刚中而柔外，说以‘利贞’，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！”说同悦，“先民”，即导民前进。“兑”卦卦义为言喜悦。以喜悦之事去引导民众前进，虽劳苦

而民不以为苦。以喜悦之事去引导民众赴大难，即或有死的危险而民众死而无怨。可见喜悦作用之大，它能催人奋勉而勇往直前。因为应乎人心所向之事则必然是与天道规律相合顺。这又进一步说明，人心一旦与天道相应，就能调动起民众的积极性。有了这种积极性，国家可保无虞。

其四，厚下。为了使封建统治者能够深刻领会，于是又举出剥卦为例进一步说明。《剥卦·大象传》说：“山附于地，剥。上以厚下安宅。”“剥”，下“坤”上“艮”。“坤”为地，“艮”为山。卦象是山在地上。不言山在地上而言山附于地，是说高山经过长久的风雨侵蚀削落而依附于地面。上，指居于上位的统治者。下，指下民。居于上位的统治者看到高山崩溃依附于地面之象，则应懂得位高也可下跌。应该以较宽厚的政策对待下民，居于其上才可安然。再就全卦六爻去看，阴长至第五位，仅一阳残存于上。《剥卦·彖传》说，“剥，剥也。柔变刚也。”阳刚为君，阴柔为民。五个阴柔要把一个阳刚剥落掉，危在旦夕。这一事实说明，对下民剥削过重将危及自身，最后自己也避免不了被剥落的命运。

其五，施禄于下。深明此理则应将利禄及早下施。《夬卦·大象传》说：“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。”夬，下乾上兑，乾为天，兑为

泽，卦象是泽水已涨到了天上，堤防溃决滔滔下泻而摧毁一切。君子观此象则当知利禄不可多得，满招损，谦受益，要尽快向下施予。

其六，损上益下。德则不然，多多益善。利禄向下施予看来是有所损失，其实是受益。《益卦·彖传》说：“益，损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光。”益卦是讲减损上位者之有余，以增益在下者之不足，故称“损上益下”。这样做下民都很欢喜，故称“民说无疆”。由于损有余以益不足而达到了适中平衡，赢得了民心，这就给社会稳定和政权的巩固带来了光明，故称“其道大光”。由此可见，适当作些经济让步看来似乎是损失，而这种损失却是为了能够继续得到增益。也就是说，损失的是眼前局部利益，得到的却是长远利益。

其七，节制、制度数、议德行。只有深明此理，才会认识节用爱民的重大意义，于是又提出了节制的问题。《节卦·大象传》说：“泽上有水，节。君子以制数度，议德行。”“节”，下“兑”上“坎”。“兑”为泽，“坎”为水。卦象是用泽节水。以泽节水，塞而不流则溢出，流而不塞则干涸。最得当的办法是将水节制在适中的水平线上，使泽既蓄水又流水，既未干涸又不溢出，这就叫节制有度。对下民的剥削也有一个适度的问题，必须“制数度”。数，即十、百、

千、万；度，即分、寸、尺、丈。有了这些计量单位，才能用以衡量适中与不适中。但数与度的计量靠人去掌握，还必须“议德行”。只有深明《易》理道德高尚的人，才能推而行之。于是《节卦·彖传》又说：“当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”天地自然规律是有节制的，年、月、日、时的运行从不过越而成其变化。人类社会也应如此。国君如能量财之所入，计民之所用，将税收法度保持在适中的水平上，既不损伤国家的财政收入，也不妨害百姓继续生存，整个社会才会安宁。因此，爱护老百姓，剥削要有节制，赋税保持适中。

从容民、保民、临民始，一直到取悦于民，最后又归结为“顺乎天而应乎人”。从“厚下”、“施禄及下”、“损上益下”，最后到“制数度，议德行”，“节以制度，不伤财，不害民”。这些都是在反复告诫统治者：人民是立国之本，聚民是政权稳固的根基，“理财正辞”的前提。可以看出，所谓“理财正辞”，就是要把着眼点放在民众身上，省徭役薄税敛，尽量缓和矛盾，以求得社会的稳定发展。

这些德、才方面的要求，实际上是对统治者聚人以财的劝谏，《周易》通览全局，从长远、根本利益出发，为政权的长治久安提出了相应的对策。也是实现备物致用，以为天下利的根本。

(三)“聚人以财”与现代管理

从聚人以财的角度来看,《周易》实是一部管理学著作,它的一系列思想,对当今政府与企事业单位的管理具有重要的启迪作用。

其一,“保合”、“太和”的管理目标。作为管理者,应把“太和”作为管理的最高目的。“乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”(《乾卦·彖传》)。这是《周易》所追求的境界。宋朝程颐注,“保谓常存,合谓常和”(《二程集·周易程氏传》卷一)。朱熹注:“各正者,得于有生之初,保合全于已生之后”(《周易本义》)。乾道即天道,天道是刚健中正的,太和即指最高的和谐。因为刚柔相生相济,所以万物生长,天下万国安宁。

《周易》所提出的“太和”是管理者施行有效管理所追求的最高境界,而且在《经》与《传》中提出了实施的方法。如《易传·系辞上传》:“天尊地卑,乾坤定矣……贵贱位矣。”乾天坤地,乾高坤卑,这就是尊卑贵贱的等级秩序。《易经》的否、泰两卦卦象倒换,就出现完全不同的卦和卦义。看起来似乎矛盾,实是阴阳平衡。“否”卦“乾”(天)上“坤”(地)下,“天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也”(《否卦·彖传》),从而造成闭塞。以国家或

企业来说，如管理者高高在上，不与属下相交往，会导致企业中上下分离，引起管理混乱。把“否”卦卦象颠倒，就成“泰”卦。“泰”卦“乾”下“坤”上，“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”（《泰卦·彖传》）“君民之情交，故鰥寡达于旒纆，君臣之志交，故幽侧发于梦卜，天人之心交，故言行感乎日月，大哉交之道乎！”（杨万里《诚斋易传》卷四）这是说，相交而致相通，达到认识上的统一。领导者虚心接纳意见，使下情上达，这是国家或企业稳定发展的保证。

其二，危机感、使命感，能居安思危，外剥之道。作为管理者还应深明“生于忧患，死于安乐”之理。“豫”卦，“坤”下“震”上，“豫”，朱熹注曰“和乐也”，意思是可以逸豫了。可是本卦六爻，除“六二”、“贞吉”之外，余爻皆非凶即险。旨在告诫人们：逸乐是好事，但若由此贪图享受，不知止戒，以至丧志败德，则反致其凶。朱熹注六二曰，“豫虽主乐，然易以溺人，溺则反而忧矣”。这就是说要居安思危，处豫而虑不豫。六爻中初六“鸣豫凶”，因为它自鸣得意；六二，得贞吉。因为它以中正自守；六三“盱豫悔，迟有悔”，张目仰视以媚上，所以有悔；九四以阳刚之资，处在阴柔之中，失位多惧而不敢豫；六五“贞疾，恒不死”。以柔乘刚，产生危机

感，所以才可救，“恒不死”。因此，管理者要居安思危，“安而不忘危，治而不忘乱”（《易传·系辞下传》）。“剥”卦“坤”上“艮”下，以五阴剥一阳，上九以一阳仅存，要使由剥而复，就要讲处剥之道。六爻只存一阳爻高高在上，说明是阴气势盛，阳气势孤。剥意为剥落，本指植物的盛衰荣枯，这是阴阳二气消长变化的物理现象。自然界的春生秋枯是一成不变的，人事则不同，国家、企业的盛衰，系于人的主观能动性，管理得当，则衰败无由形成。《剥卦·大象传》曰：“山附于地，剥。上以厚下安宅”。唐李鼎祚注曰：“山附于地，谓高附于卑，贵附于贱……君子当厚锡（同赐）于下，贤当卑降于愚，然后得安其居。”（《李氏易传·剥卦》）“剥”卦“坤”（地）下“艮”（山）上，不说山在地上，而说山附着于地，这是说经过长期风雨侵蚀山崩上裂而附于表面，是剥落之象。就人事而言，管理者不应自满，应宽待下属，谦虚地向属下征求意见，才能取得长治久安的发展。

其三，以德安人。《乾卦·彖传》曰：“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”大意是说，它是包含六个爻位的程序，宇宙光明的开始和终结的根源，圣人乘六龙是行乾之道。乾取天之象，自强不息之义。所以《易传·说卦传》说：“乾，健也。”旨在开示创

业要遵循“安人”之道。安与危是相对的，“安人”就是要搞好人的修养。“人有理则安，无理则危。”（《礼记·典礼》）企业中上下相安，才能蒸蒸日上。《易经·乾卦》有“元、亨、利、贞”四德，是“安人”的具体内涵。

“元”为始生万物，无偏私，泛爱大众，这是天的元德。“元者善之长也”（《乾卦·文言传》），元居于众美德的首位。因此，一个管理者要体现天的“元”德，做到爱人，方才当之无愧；“亨”即亨通，为发荣滋长万物，亨通能使诸物合聚，吸引民众。因此，管理者应体现天的“亨”德，待人接物，周旋于众人之间恰到好处，没有迟滞之处，也就是礼貌的周全；“利”指天地阴阳相合，从而使万物生长，各得其宜，这就是天的“利”德。因此，管理者能体现天之“利”德，以利物之心与人相合而不争，处事相宜，合乎义理；“贞”是天地阴阳相合，中正不偏。做到这一点，则万事万物，能够正直，凝结而长久，不会出现一盘散沙的状况。因此，管理做到“修己以安人”（《论语·宪问》），就能体现天的“贞”德，信守正道，正己以正人，足以办好万事。

“元、亨、利、贞”又可以简括为仁、礼、义、事。行仁能得众，行礼能合众，行义能利众，行事能正事。这四点又可以总括为二项：领导与用人。

《周易》八卦与六十四卦，乃至三百八十四爻的变化，都是表示天地万物与社会人事中变化不定的道理。试以乾卦说明之。龙为抽象的天，因其变化莫测，隐现无常，所以乾卦六爻皆以龙为象。

“初九：潜龙，勿用。”龙在初爻之时刚刚开始的时候，它的能力还没有显现出来，也不要显现出来。“初故潜，潜故勿用，传曰：藏诸用，勿用乃用。”（汤遂球《周易爻物当名》）这是说“初”本不潜，“潜”本是勿用，是含蓄不发，则达到了勿用乃用之境了。时机未到，不可逞能，要“藏诸用”（《易传·系辞上传》），等待时机来临。初九是发展的起步，管理者虽心怀大志，胸有成竹，但羽毛未丰，须有含蓄的功夫。“藏诸用”即深入调查研究，制定切实可行方案。潜龙勿用中“勿用”二字，从积极方面讲是教我们在创业之时，要深沉含蓄；从消极方面讲是要防范发展中的阻力。

“九二：见龙在田，利见大人。”晋王弼注曰：“出潜离隐，故曰见，龙处于地上，故曰在田。”（《周易注》）如，诸葛亮隐居隆中，躬耕陇亩，自比有管仲、乐毅之才。被司马徽喻作卧龙，即尚未充分施展其才干的奇才。刘备多年来没有机会扩充势力，又无固定地盘，依附曹操，又投奔刘表，四处奔命，狼狈不堪。刘备要摆脱困境，有“出潜”的要求，诸葛亮

怀才不露，等待“离隐”的机遇。刘备三顾茅庐之后，一席隆中策，诸葛亮为刘备定下了三分天下的大计，后来终于形成了三国鼎立的局面。

“九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”疏：“郑注：六爻位象三才，三为内卦之终而有参天地之功，故五爻皆以龙兴，而九三独称君子。”（李道平《周易集解纂疏》）九三居于下卦之顶峰，是创业小有成就的阶段。晋王弼对此爻这样说：“处下体之极，居上体之下，在不中之位，履重刚之险，上不在天，未可以安其尊也；下不在田，未可以宁其居也。纯修下道，则居上之德废，纯修上道，则处下之礼旷，故终日乾乾，至于夕惕，犹若厉也。居上不骄，在下不忧，因时而惕，不失其几，虽危而劳，可以无咎。”（《周易注》）这是说九三之位处于下乾卦，既不能“纯修上道”，也不能“纯修下道”，因此地位险而难，必须慎重对待，终日乾乾，至于夕惕。

九三说的是人事，所以以君子为代表，旨在劝诫管理者不要因小有成就而得意忘形，这是创业大忌。相反，仍应小心翼翼，如履薄冰。周文王在创业之时，“卑服，即康功、田功……自朝至于日中昃，不遑暇食……不敢盘于游田”（《尚书·无逸》）。周文王修整道路、耦种田地，从早晨至晚，无暇他顾，更不敢把贡赋用在游猎玩乐上。时刻以“夕惕若”的凝重

危辣精神克制自己的不正当欲望，终于一举剪灭商纣，成就了统一中国的大业。

“九四，或跃在渊，无咎。”九四以阳居阴位，最志于进，阴是对进不果断，本爻是表示欲进不定，犹豫难决。

“九五：飞龙在天，利见大人。”是说管理者处于最佳的情况，为九五至尊。“而五乃天位。天德之得位者，惟有是德。”（《周易浅述》）管理者应善于体会“乾道”。乾刚而能柔，谦卑逊顺。如周武王灭商之后，下访商朝遗老，足见其虚怀若谷，箕子回答武王，陈述治国之大法。正是“五在天位，故曰飞龙。此武王克殷（商）之爻也”（李道平《周易集解纂》）。

“上九，亢龙在悔。”上是最上的一爻，上九是最高处，再上进就无位置了。因此说“亢龙有悔”。《乾卦·文言传》：“上九曰：‘亢龙有悔。’何谓也？子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅。’”这是说居于高位的管理者容易犯错误。登上过分高位的龙会生悔，这是因为“贵而无位”。荀爽曰：“在上故贵，失正故无位。”失去正当上进的位，就是无位。“高而无民”是说地位太高了，脱离了民众。“贤人在下位”，是说地位太高了，脱离了民众。“贤人在下位”，是指两阳，即九三与九二，比为贤人。“无辅”即得不到辅助，所以一动就有悔了。

“用九，见群龙无首，吉。”“用，可施行也”（《说文解字》）。南齐大儒刘 说：“总六爻纯阳之义，故曰用九。”（《周易集解·上经·乾》）这一说法为唐代解易的著作所采用。乾卦是纯阳卦，六爻俱阳。用九含有刚健之意，刚健是历代成就功业者必须具备的条件。但是管理者如果对待下属若持刚健强硬的态度，事情往往会弄僵。乾卦六爻都以龙为喻，因六龙即六爻（见《周易浅述》）。九三及九四，虽未明言龙，实际仍是以龙为喻的。龙为鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能长能短。这种古代传说的神奇动物，不只变化多端，还能兴云作雨。因此用九还有由龙的灵活性而来的权变之义。

居安思危的责任感、使命感，以德安人的重人意识，太和的管理目标等，这些思想在现代企业制度中已然成为十分重要的理论原则。

易文化传统把聚人当作聚财的核心，强调管理中人的重要性，并提出了一系列的理财原则，具有重要的理论意义。人是有理性同时又是有感情的高级动物，德是经济发展方向的保证，才是经济发展的前提。经济的发展归根到底依靠生产力的发展，人作为生产力中最重要的因素，人的素质（包括德、才等诸多层面）的全面提高，是提高生产力最有效的途径。这些观念和意识至今仍然具有重要的意义。但是，同

样不可忽视的是，过分强调人的因素，而忽视制度的建设，忽视制度对人（尤其是管理者）的有效约束和监督，容易产生负面的影响。这是我们在继承和发扬易文化“聚人以财”思想以富国强民时必须加以注意的。只有清醒地认识到其中制度因素的缺失，并加以弥补，才能在新时代条件下“返本开新”，真正实现富强的理想。惟其如此，才是对聚人以财精神的准确、实质性的把握。

附 记

本书乃东方国际易学研究院组编之《易学智慧丛书》中的一本，朱伯崑先生曾就此面嘱谆谆，义不容辞。领得此书撰写任务之后，汉上学易同人亦曾集议数次，但迁延未得落实。主要由于我连年多恙，去夏又以肠疾手术，住院数月，楮墨俱荒。眼见限期将到，进退为难，幸赖罗炽、萧汉明二君同心一诺，奋力承担，重新立项陈纲，炎暑挥毫，又得陈望衡、刘泽亮（独承第二章《易学与理想人格》）二君慨然相助，终于在时限紧迫和教学等任务丛脞中，困而后通，撰成此稿。以限期已到，速送北京，而我以衰耗，竟未能通读一遍。于此书之撰写，未有涓埃之献，思之不胜愧疚！而罗、萧二君仍主将拙文《人文易与民族魂》置之篇首，作为代序，盖深山曳木，“邪、许”相和之意。《易》云：“冥豫，成，有渝无咎。”此之谓欤？

萧蕙父谨记

1999年4月30日